عدد اوراق

۱۴۴

اکر [illegible] قرمباشن

ایکی فلوریدن اکسک ورمیاشن

کتاب جامع الاسرار فی شرح المنار

قاضی زاده

عدد اوراق بو دفترك [illegible]

حرره العبد محمد [illegible] العادی

1421

الحشیش النابت فی ارض مملوکة [illegible]
الا [illegible] بالاتلاف

[illegible]

وانا [illegible] ان [illegible] الا ان یکون [illegible]
او [illegible] بالمنار [illegible]
[illegible]
[illegible] فی [illegible]
لا [illegible] بالاجماع

[illegible] حکم المریض [illegible]
فی الدار

الاول [illegible]
لا [illegible] ولا اعتاق باذن المولی و [illegible]
اذن [illegible] بدون اذن المولی لان [illegible]
ذکر [illegible] المضاربة والمعتق [illegible]
[illegible] الاوقاف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون الحمد لله الذي ايد العلماء معالم الدين وآثاره
واحيا بهم سبل اليقين ومناره وانطق السنتهم بلطائف الحكم وخصهم من بين الانام بجلائل النعم ويسر
عليهم كشف دقائق المشكلات ووفقهم لبسط حقائق المعضلات ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة رابحة
في ميزان الجنان داعية الى نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى من لطف عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه الذين لم يستتر ابدا ما دينهم بغمام الشك والبدع ولم يحتجب انوار يقينهم باكمام الهوى والبهتان كثيرا وبعد
فان احرى ما تصرف اليه الدواعي واولى ما تعطف عليه المساعي بعد معرفة الله علم اصول الفقه لتبيين معاقد الحلال والحرام وصنف
الامام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله مرقده كتاب منار الاصول مشتملا على لطائف دقيقة وتكات لطيفة
مع حسن الترتيب والتهذيب وجودة السبك والتركيب غير انه اقتصر على اقل ما يحصل به الاقتصاد وكان مفتقرا
الى الكشف والتوضيح فالتمس مني طائفة من الخلان ان اكتب لهم شرحا جامعا لما به يتضح الدلائل فشرعت فيه راعيا للايجاز ساعيا للانجاز
وسميته جامع الاسرار في شرح المنار واستوهبت من الله الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قوله اعلم ان اصول
الشرع بلفظ اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من الاصول الادلة والاصل ما يبتنى عليه غيره
والفرع ما يبتنى على غيره والشرع الاظهار لغة وهو ها هنا بمعنى الشارع فيكون بمعنى الادلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم
المضاف كبيت الله او بمعنى المشروع فيكون المعنى الادلة التي يثبت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك
استاذي فلان وهو اسم لهذا الدين كما لشريعته تعالى شرع محمد كل شريعته وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع لان بهذه الادلة سوى
القياس يتمسك بها في علم الكلام فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة
لتوقف حجيتها على الكتاب واخر الاجماع لتوقفه عليهما واخر القياس بالذكر لتوقفه في كل حادثة عليها بعدما ثبتت
حجيته بالكتاب والسنة فيكون اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل حادثة على شيء آخر على الاصح فان قيل
كيف انحصر الاصول على الاربع وكثير من الاحكام يثبت بشرائع من قبلنا وبالعرف وتعامل الناس واستصحاب الحال والطاهر والاطهر
والاخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب بنور الفراسة وبالتحري والعلل التامة اسما ومعنى وحكما او غير التامة وبالاسباب
والشروط التي هي في معنى العلل وبالقواعد الكلية الى الابواب كما ذكرت في الجامع الكبير والزيادات وبآثار الصحابة وكبار التابعين
الذين اجمعوا في الفتوى وكلها خارجة عما ذكرتم من الاربع قلت لا نم انها خارجة بل كلها راجع الى الاصول الاربعة اما
شرائع من قبلنا فملحق بالكتاب والسنة لما انها صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقان بالاجماع واستصحاب الحال
عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالطاهر والاطهر عمل
بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلائل الاربع والقرعة لتطييب القلب عمل باجماع الامة او السنة
المنقولة وشهادة القلب عمل بالسنة النبوية لانه قال لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري عمل بالكتاب او السنة
او الاجماع او القياس قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت فيمن اشتبهت عليه القبلة واجمعت الامة على
جواز التحري عند الحاجة وكذا فيه السنة والآثار والعلل وما في معناها ملحق بالقياس وآثار الصحابة
وكبار التابعين ملحق بالحديث او بقول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم وخير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين
يلونهم الحديث قوله اما الكتاب اي الذي سبق ذكره فاللام للعهد فالقرآن في اللغة مصدر كالقراءة
والمراد هنا المقروء فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير
الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا اللام بدل الاضافة عن الكتب المنزلة مثل الانجيل وغيره
وبقوله المكتوب

اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو اسم للنظم والمعنى وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها

وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص مثل مصحف ابي وغيره نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله
بلا شبهة عما اختص مثل مصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر واما على قول غيره فقوله بلا شبهة تاكيد وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر
ولا اشكال يلزم على هذا التعريف التسمية سوى التي في سورة النمل فانها فصلت في التعريف لما انها مكتوبة منقولة بطريق
التواتر مع انها ليست بقرآن لعدم الكفر بانكارها وعدم جواز الصلوة بها وعدم حرمة قراءتها على الجنب والحائض لانا نقول
الصحيح من المذهب انها من القرآن لكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور وانما لم
يكفر منكرها لان عنده انها انزلت وكتبت للتبرك كما في صدور الكتب لا لكونها من القرآن والتمسك بها مع
الاكفار وانما لا يجوز الصلوة بها في الصحيح لما في كونها آية تامة شبهة لان عند الشافعي هي مع ما بعدها الى راس
الآية آية تامة فلا يتادى بها الفرض وانما يجوز قراءتها للجنب والحائض لقصد التيمن كجواز قراءة الفاتحة ولا يقال
كان قرآنا في زمن النبي عليه السلام مع انه غير منقول بطريق التواتر والشهرة بعد وفاته لانا نقول هذا التعريف
للقرآن الذي هو موجود في زماننا لا المطلق القرآن قوله وهو اسم للنظم والمعنى اي القرآن وانما ذكر النظم الذي
يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذي يدل على الرمي رعاية للادب وتعظيما لجانب القرآن وذكر في
تعريف الخاص وغيره لان ذلك تعريف له من حيث انه خاص لا الخاص القرآن ولا يقال لو تلا بالفارسية في الصلوة
يجوز عند ابي حنيفة مع ان عبارات الفارسية غير مكتوبة ولا منقولة لانا نقول انما جاز عنده لقيام المعنى
المجرد مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العجز وبني
الصلوة على التيسير لانها حال المناجاة مع الرب فيقوم النظم مكتوبا بغير العربية مدخل في الحد واقسامها الضمير
للنظم والمعنى وذلك اربع اي الاقسام اربعة وكل قسم اربع ايضا والاقسام مذكورة في المتن قوله صيغة
ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته
فالمفهوم من حروف ضرب مثلا نفس الضرب ومن هيئته حدوث ذلك الفعل في الزمان الماضي ولكن الظاهر انهما
لمعنى واحد لان المشايخ قل ما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان
اللفظ مقدم على المعنى واعلم ان دلائل الحصر التي ذكرها الشارحون ... يعرف بادنى تامل والاولى ان يتمسك
فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب
مما يمكن ضبط افراده في حق هذه التقسيمات قوله وبعد معرفة هذه الاقسام الى آخره اراد بمعرفة مواضعها
مآخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا
واراد بترتيبها تقدم بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها معانيها اللغوية وحدودها الاصطلاحية
وباحكامها الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف ونحو ذلك قوله اما الخاص
فكذا قيد باللفظ ليخرج الدوال الاربع وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات
والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله معلوم ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والاجمال عارض والمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه
نظرا الى الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام وانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد والمراد
من الانفراد

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع
او خصوص العين كانسان ورجل وزيد

وحكمه انه يتناول المخصوص قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء والطهارة في آية الطواف والتاويل بالاطهار في آية التربص متن

كون اللفظ متناولا لكل من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن قوله كالانسان نظر خصوص الجنس ورجل نظر خصوص النوع وزيد نظر خصوص العين وانما قال للانسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع انها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المخاطب حتى قال السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رح في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يتوقف على معنى اللفظ كما هو الاليق بالفقه قوله وحكمه كذا وحكم الشيء الاثر الثابت به اراد بالمخصوص مدلوله وقوله قطعا يعني على وجه انقطع ارادة الغير عنه قوله ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه اشكال ولا اجمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى آخره اعلم ان الزيادة على النص بخبر الواحد لا يجوز لان الزيادة نسخ معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون مبينا لمجمل الكتاب قال ابو يوسف والشافعي تعديل اركان الصلوة اي الطمانينة في الركوع والسجود والانتهاء في القومة والجلسة بين السجدتين فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله تعالى اركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عم للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بيانا بل زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله قوله وبطل شرط الولاء والترتيب الى آخره الولاء ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفرق بينهما بعمل آخر وهو مه والذي يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وعند ابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عم فانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لتركه مرة تعليما للجواز قوله والترتيب وهو ان يراعي النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا الآية قوله والنية وهو ان تقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي بقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب ولقوله عم الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم اذ البدل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط فيه لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم وقلنا لا يجوز ان يكون الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم لفظان خاصان لمعنى واحد معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء فيه يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا معنى الشيخ قلنا وبطل شرط قوله الولاء الى آخره فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة بخبر الواحد قلنا لمانع من القول بالوجوب وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره والصلوة فرض لعينها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل والتبع فقلنا بالسنية في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان القول بالوجوب في مكمل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور التفاوت كذا صح بينهما في غير ذلك وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع والصلوة تلزم والاوجه ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات الدلايل

فان الادلة

وحل للزوج الثاني بحديث العسيلة لا بالآية وبطلان العصمة بذكر الجزاء في الآية بالآية موهم القطع وكذا صح الحاق الطلاق بعد الخلع ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عملا بآية الطلاق التي هي ما قبل نكاح الزوج الثاني وبآية الابتغاء وبآية فرض المهر

فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه امر الاعرابي بالاعادة ثلثا فثبت به الوجوب فاما قوله عم الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فثبت به السنة وكذا خبر التسمية معارض بقوله عم من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة وكذا استعمال مثله في نفي الفضيلة شائع وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركنية فانه عم كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي عنه عم انه نسي مسح الراس فتذكر بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل كفه فلما كانت هذه الدلايل ظني الثبوت والدلالة ثبت بها السنة لا الوجوب قوله والطهارة في آية الطواف اي وبطل شرطية الطهارة في طواف الزيارة وقال الشافعي الطهارة في الطواف شرط لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عم الطواف صلوة الا انه اباح فيه المنطق وقلنا لا يجوز ان يكون فيه شرطا لانه تعالى امرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس فيه اجمال بل زيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن نزاد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم بتركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه مقدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف ... فثبت انه مجمل في حق ما ثبت زائدة شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا به قلنا اما التقدير بسبعة اشواط فانما ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجبر النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرطا للاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من الحجر الاسود فعن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات فذلك لانه عم جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما روي في الخبر كذا في المبسوط ولكن لا يزول الشبهة بل ان يحكم زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال ان النص مجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل لان الامر يصدق بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا فاما خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة والخصم لم يمنع ونقول لا نم انه مجمل في حق الابتداء من الحجر الاسود ولكن سلمنا انه مجمل في حق العدد لان المبالغة تحتمل العدد والاسراع اما لا يحتمل الابتداء منه ومن غيره قوله والتاويل بالرفع اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اي لتتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء لان الثلثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذ وهو خمس عشر المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق فيصير العدة قرئين وبعض الثالث بخلاف ما اذا حملناه على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض يخالف النص ويجب ايضا احدهما انه يلزم زيادة الحيض على الثلثة اذا طلقها في الحيض لانه لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فتصير ثلثة اقراء وبعض الرابع

منه اذ زيادة

والثلثة لا تحتمل النقصان احتمال الزيادة ايضا والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت الهاء في الثلثة على ان المراد من القرء الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يحتج به والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احتمالها عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين نصف وفيه زيادة نصف القرء وعن الثاني ان الحيض وان كانت مؤنثا فالقرء المضاف اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير ومما يؤكد ان المراد من القرء الحيض قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان امر الرق التنصيف لا التغيير وقوله تع واللائي يئسن من المحيض الآية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وكذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المراد من القرء في الآية الحيض ولا يلزم من قوله تع واللائي يئسن من المحيض الآية الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر قوله ويحللها الزوج الثاني الى اخره قال محمد والشافعي اذا طلق الرجل امرأته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها فتزوجت باخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلث تطليقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلاق وعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين والمسئلة مختلفة بين الصحابة فالحاصل ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي تمسك محمد والشافعي بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل في منتهيه فقط كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم فمن جعل الزوج الثاني محللا جديدا بقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف الزوج الثاني محلل لقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل وحديث العسيلة وهو ما روى انه عم قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدت الا كهدبة ثوبي هذا فقال عم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته وهو يذوق من عسيلتك وذكر العود دون الانتهاء اي لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى التحليل لانه غيا العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق وقيل ان العود هو الرد الى حالة الاولى [الى الحالة الاولى] وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فيعود عليه بثلث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتا للحل ام لا وانتم ابطلتم وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت وذلك الجور والنسخ بقوله وتحليله الزوج الى اخره اجاب عما تمسك محمد والشافعي بالآية ولا يقال ان ذلك في صورة الحرمة الغليظة لان ذلك محل والحال لا مدخل فيه التعليل اتفاقا لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع ولان المحل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ان الزوج الثاني محللا في المتنازع وموضوعه الهدم لانه لو كان يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا لا نسلم انه لا يجوز اذا افاد فيجوز الا ترى ان يشتري الانسان ماله بماله لا يجوز اما اذا ضم ماله الى مال غيره واشترى مما يصح لانه يفيد ملك التصرف وجواز العقد في مال الغير فكذا ههنا مفيدا لانه قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعده يصير بحال لا يزول الا بالثلث ونقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة الثلث فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى فان قيل على هذا وجب ان تملك اربعا او خمسا من التطليقات بثلث بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة امتنع بقاء الاول اذ لو لم يبق فيه فائدة ينبغي به اقتضاء قوله وبطلان العصمة عن المسروق الى اخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن

وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله امرنا بالقطع بقوله فاقطعوا ولم يتعرض الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة للكل على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما وحكما لان احدهما لجبر المحل والاخر للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عم على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب سقوط الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا العام وهو قوله فاقطعوا بل يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو قوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه فاشار الشيخ الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء فان الله اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله وما يجب لله على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يستباح مطلقا في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه لا يصير حراما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ لا يبقى حرمتان في محل واحد فمن ضرورته ذلك تحول العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم لحق العبد ايضا لحاجته فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا مال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تع القطع لنفسه حقا له جناية على العبد وانقلبت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام الا ترى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تع لا حق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم يصر حقه وجب جبر حقه بالضمان او نقول بقوله تع جزاء على وجه اخر وهو ان لفظ الجزاء لغة يدل على الكمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال جزاء اي كفى وكماله يستدعي كمال الجناية لانها سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا في ذاته ... وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته تحول العصمة الى الله تع او نقول بوجه ثالث وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان بعضا لما هو ثابت بالنص فان قيل لو انقلبت العصمة الى الله تع كما في الخمر يلزم ان لا ينقطع كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك لا يقال القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان ولا يقال معنى ان لا نظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه ضروري فقد اندفعت بانشائه في حق القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر ابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد قوله وكذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحق وانما يتحقق الطلاق البائن عنده في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده قال الشافعي الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وقلنا الله تع وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بقوله فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع

فمن وصل بهذا قوله فان طلقها فاولى الآية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون وصلا الا بالفاء ولا سابقا كذا ذكره فخر الاسلام

في بيان الطلاق

واعلم ان الاستدلال بهذه الآية على جواز الخلع وصحة الطلاق بعد الخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه الآية وهي قوله فان طلقها باول الآية وهي قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله بالخلع عملا بالفاء لما تصور بعد الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن رسول الله عم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره قوله ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة المفوضة بكسر الواو وفتحها

لو تهاه

اعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو عند الشافعي صحيح وفاسد فالصحيح مثل ان تاذن البالغ بكرا كانت او ثيبا ان يزوجها بغير مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فزوجها الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغ بغير رضاها فلو انعقاد النكاح عنده قولان اصحهما انه يصح بمهر المثل والتفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب الى زمان الوطي حتى لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت في بنت حسبها المرأة لا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول قلنا من جوز تراخي المهر الى زمان الوطي كان ذلك ضبطا لا للمعنى قوله ان يبتغوا باموالكم لان الله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد فيخرج الاجارة والمتعة وغيرهما لقوله غير مسافحين فيجب المال بالعقد اما تسمية واما وجوبا باباحة الشرع قوله وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر معروض لها اي الى الزوج حتى عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان البدل معوض الى العاقدين ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب اقتصارا ولما ان فرض بعد المهر الى الزوج لم يحمل قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكناية في قوله فرضنا تدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير الا انه بعد المقدار مجمل والتحق بيانه وهو حديث جابر ان النبي عم قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة ساعة فصار العشرة تقديرا لان ما فرض لم يجعل مقدار شرعا كان تبطل الاعمال به ولكن للخصم ان يقول الآن ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لان الفرض يجيء بمعنى القطع وبمعنى الايجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وفي الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة وما ملكت ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسر عامة اهل التاويل بالايجاب واما معنى التقدير لا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر من المهر على الموالي للاماء وقد يقال ايضا ان الايجاب هو المراد هنا كليا على انها صلة الايجاب يقال فرض عليه اي وجب عليه وافعال وفرض عليه بمعنى بمعنى قدر قوله ومنه الامر اي ومن الخاص الامر لانه وضع لمعنى معلوم وهو الامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد منه تعوله افعل طلب الفعل بصيغة الامر قوله وبخص مراده بكلام اي يخص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله بصيغة لازمة اي مختصة بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ بقوله لازمة اشار الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة وبقوله يخص مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك والشافعي بانهم قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغ يستفاد من غيرها وهو الفعل وسمي الفعل امرا كما سميت الصيغة فيحصل الايجاب به كما يحصل بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب وصورة المسئلة اذا نقل الفعل بنقل من افعال النبي عم التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى وغيره ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق

من الكوخ

دونه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي للنهي عن الوصال وخلع النعال والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل ويسمى به لانه سببه من

من الكوخ هل يجب علينا اتباعه وهل يسعنا ان نقول امر النبي عم بكذا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق عليه بالحقيقة تمسك الفريق الاول بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق وقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب وتمسك العامة بما روي انه عم واصل في الصوم ليلا ونهارا فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فلو ان فعله ليس بموجب لما صح الانكار عليهم وبما روي انه عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال ان جبريل عم اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب فالشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله للنهي عن الوصال وخلع النعال وبقوله والوجوب استفيد كذا الى قوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالآية والحديث وتمسكهم بقوله الفعل به اي بالامر لانه اي لان الامر سببه اي سبب الفعل لان الامر للوجوب والوجوب مفض الى الفعل المامور به غالبا قوله وموجبه الوجوب الى قوله المعقول اعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم وللاباحة كقوله فاصطادوا وللارشاد الى الاوثق كقوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا راجع الى مصالح الدنيا والندب الى ثواب الآخرة وللاكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا وللاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله اسمع بهم اي ما اسمعهم وللتكوين كقوله كن فيكون وللاحتقار كقوله القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله فليضحكوا قليلا وللتهديد كقوله اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا الآية وللتعجيز كقوله فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله كونوا قردة وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتاديب كقوله عم كل مما يليك وهو قريب من الندب وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربع الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة في الوجوه الاربع ونقل ذلك عن الاشعري وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي في قول والقاضي الباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك وهو الحكم فيه اصلا بدون القرينة وعند عامة العلماء انها حقيقة في احد هذه المعاني من غير اشتراك والاجمال ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول والواقفية بانها مستعملة في معان مختلفة من غير ترجيح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو المتمسك للباقين والقائلين بالاشتراك اللفظي ولكن القائلين بالاجمال مطلق الامر على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعد لفظ اللغوي من افعل ولا تفعل وقولهم بعد افعل وان شئت لا والحجة القائلين بالاباحة بان الامر لطلب وجود المامور به فدل بجوازه على افتتاح طرق الاتمار وادناه الاباحة والتاذيب قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه للطلب لا بد وان يكون جانب الوجود راجحا وذلك بالايجاب او الندب والندب دناه فثبت المتعين به وتمسك القائلون بالوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع والمعقول اي اللغة اما الكتاب فقوله لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ لا سقاط الخيرة عن المامور به وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عم مطلقا وهو دليل الوجوب

في الدنيا

في الاخرة

ودونهم الوجوب والندب والاباحة والتوقف كما كان بعد الحظر او قبل النظر في الاشتراك الدلالة على الامر بالامر النفوس الحقيقة الوعيد لتارك شيء

وكذا الاجماع والمعقول يدلان عليه واذا اريد به الندب او الاباحة فقيل انه صحيح لانه بعضه وقيل لا لانه جاز اصله ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف او لم يكن لما مر

الامر

وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لما ذكره واما دلالة الاجماع فان من اراد طلب فعل على اكد الوجوه لم يكن له وسع لطلبه الا بلفظ واستعمالهم في طلب الفعل هذه الصيغة دليل على انه للوجوب واما المعقول فان تصاريف الافعال موضوعة لمعان مخصوصة لازمة كالماضي للمضي والمضارع للحال فكذلك الامر لطلب الفعل فيكون طلب المامور به لازما على اصل الوضع الا ان الامر محل متعد لانه ايتمر ولا وجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر مع الانكسار ومقتضى الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا فعلى حكم الوجوب الى الوجوب نفيا للجبر ولذلك صار الامر للايجاب كذا ذكر فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ والمعقول فان قيل الايتمار لازم لغة لانه متعد ولانه صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولو ام انه لازم حقيقة لان الامر يتحقق بدون الامتثال كالامر بالايمان من الله تعالى للكفار بدون الايمان قلنا لا نسلم ان الايتمار متعد في نفسه ولكنه ولكن ما هو متعد الى مفعول اخر قد يكون لازما بالنسبة الى مفعوله كقوله تعالى علمته فتعلم واطعمته الاطعام فطعمه والامر متعد الى مفعولين احدهما متعد بنفسه والى الثاني بالباء يقال امرته بكذا فصح ان يكون الايتمار لازما له كذا قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان يكون وجود المامور به لازما حتى لا يمكن بدونه والكلام في هذا لان من يتبع فخر الاسلام لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر لا وجوده والكلام في لزوم الوجود بعرف بالتامل وقيل في تزييد دليل المعقول وجه اخر وهو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الاقدام الحكم بذمه في استحقاق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك او يقول انه وضع لطلب المامور به فيثبت الطلب الكامل لان الاصل في كل شيء الكمال الا لمانع ولا مانع ههنا لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم قوله سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجب الوجوب في الحالين وهذا ابتناء على قول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا انه موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وقالوا بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن الدبا والحنتم الا فانتبذوا فيها ولكنا نقول ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والاستعمال مشترك فانه جاء ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله واذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوالهما وكذا الامر بالحدود لازم بعد مباشرة اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقراين غير الحظر السابق لانها شرعت لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض قوله واذا اريد به الندب والاباحة الى اخره جمع الشيخ بين الندب والاباحة متابعا لفخر الاسلام وذكر الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيها بالاجماع والخلاف فيما اذا اريد به الندب بحسبه فهو مجاز وذهب عامة اصحابنا وعامة الفقهاء والمحققين من اصحاب الشافعي الى شمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه لان لازم الايجاب استحقاق العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان غيرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ جاز اصله وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فيكون الندب بعض ما اشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد او الرجل والى هذا اشار الشيخ بقوله انه بعضه والاول اقرب الى التحقيق بحذف التامل قوله ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف القايلون بالوجوب في الامر في افادة التكرار والعموم ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه فقال المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وقال الشافعي وبعض اصحابه انه لا يوجبه ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بالوصف يوجب التكرار

كقوله

كلمة تقع على اقل جنسه ويحتمل كله حتى اذا قيل ما لها طالق تنصرف الى انه يقع على اقل جنسه وهو الواحدة الا ان ينوي الثلاث ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المراة امة لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد وضع للتوصل به الى ما في الفاظ الوحدان وذكر بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار يكون تطليقها ثنتين اذا نوى الزوج وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية

كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا او متعلقا بالشرط او الوصف احتج الفريق الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فكان الامر قال اضرب مثلا مختصر من قولك اطلب منك الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الافادة ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اي شامل لجميع افراده فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في ساير الفاظ العموم واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر نكرة اذ لا دلالة للامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تحتمل العموم بدليل يقترن بها واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة متعددة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عم اذا رأيتم فصوموا صوموا لرؤيته فانها تتكرر بتكرر الشروط والاوصاف وجه القول الصحيح قلنا ان لفظ الامر دال على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه صيغة الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد متنافيان قوله لكنه يقع على اقل جنسه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان فردا لا يحتمل العدد ينبغي ان لا يصح نية الثلث في طلقي نفسك لانه علم عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين عندكم واجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن بثبوته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراده واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكميا فيقع عليه بالنية فاما الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون يحتمل اللفظ فلا يحتمل النية فيهما الا ان يكون المراة امة حيث تحتمل النية فيها لان الثنتين جنس طلاقها قوله وما تكرر من العبادات فباسبابها جواب عما قال بعض مشايخنا ان اوامر الشرع المعلق او المقيد متكرر ويقال بكرار اوامر الشرع ليس من موجب اللغة بل باعتبار تكرر الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة ومن تكررها يلزم تكرار الحكم لا من الامر قوله وكذا اسم الفاعل الى اخره السارق لا يوقع عندنا على اطلاقه الاربع عندنا بل على حقيقته وقال الشافعي يوقع على الجميع لان اسم نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليمين واليسار ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق في صيغ الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لان لهما يمينين لا ايمانا الا ان في المرة الثانية يثبت الحكم للرجل بالسنة والاجماع ولا يوجد ذلك في اليد اليسرى المحلية الثانية لمطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما وهي مشهورة فتقيد النص بها الا يرى ان في المرة الثانية لا تقطع اليسرى واذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فثبت ان اليسار لم يدخل في النص وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بيّنه فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا يحتمل العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان الكل السرقات التي توجد من السارق لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة ثم ظاهر الآية يقتضي قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع فثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة في سرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم تعين اليد الواحدة اما اليمين او اليسرى وتعينت اليمنى بالاجماع او السنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود انما تعين اليمنى فلم يبق اليسرى مرادة بالآية فهذا معنى قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لم يقطع الا يد واحدة فان قيل يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار والعدد فليكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم ففي الزنا يتكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء المحل وهو البدن واما في السرقة لم يبق المحل لان محل القطع اليمين وبقطعها لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله وحكم الامر نوعان اي الثابت بالامر وهو الواجب نوعان

وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فمعناه القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا لبعضهم اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء يجب بسبب آخر

نفس الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر للسببية ويتعلق بالواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه وفي الجمع لا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا يقال كيف يكون تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة والاعيان لا تقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق قوله وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر والاولى ان يفسر القضاء بقيد آخر وهو كونه من عند المكلف اي تسليم مثل الواجب الذي هو حق لازم لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء قوله ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان الاداء كما في قوله فاذا قضيت الصلوة اي اديت الجمعة لا يقضى وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس والمراد نية القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكما يقال في نية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فصوم شهر رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى يجوز الاداء قوله والقضاء الى اخره اختلف مشايخنا في القضاء انه يجب بنص جديد ام بالسبب الذي وجب به الاداء وهو الامر اذ وجوب الاداء مضاف الى الامر وان سببه السبب كما هو النسخ فيلزم ان يجب القضاء بما يجب الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء يجب بالامر السابق او بامر جديد مبتدإ فقد صرح بالامر وقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فيجب بالنص الجديد بالاتفاق احتج الفريق الاول بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وانما تعرف بالنص والامر اذا كان مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه النص معقول المعنى فيوجب الحاق غير المنصوص بما هو معقول المعنى فلان الاداء صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عمن عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبل اما الاداء والاسقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة فيبقى القدر على اصلها فيسقد السقوط بقدره فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد وبقي اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصلها بقي بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا فيسقط بلا سوى دونها كما في الواجب بالقدر الميسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان شرف الوقت غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل على اخلاف هوى النفس يعظمها لله وهذا لا يختلف باختلاف الازمان كما لا يختلف باختلاف المكان وكذا ما ليس بمنصوص معقول المعنى يعدي الحكم الى الفروع وهي المنذورات المتعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل ولم يصم يجب قضاؤها ولا يقال انما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء لانا نقول ورود النص لبيان ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت وفي هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب لهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريق الثاني يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص فيه وذكر ابو اليسر في اصول الفقه واجب فيها بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم ابقائهما بالفوات او الفوت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام وانما تظهر في التخريج قوله وهذا اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحينئذ يبطل وجب القضاء بصوم مقصود بالاعتكاف ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب آخر غير الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط الاعتكاف فما يكون موجبا للاعتكاف يوجبا لشرطه بمقالة الاقسام

والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة والصلوة منفردا وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ومنها رد عين المغصوب
مشغولا بالجناية وانهار ادعبد غيره وتسليمه بعد الشراء حتى يجبر على القبول وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها والقضاء انواع القضاء بمثل معقول
وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء كالصوم للصوم والفدية له وقضاء تكبيرات العيد في الركوع ودور الفدية في الصلوة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند
فوات ايام التضحية

الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بانه لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه فصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الاعتكاف الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى الكمال ولا يقال لو كان النذر السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء حكم الشهر كما لو نذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا النذر لم يكن لشرف الوقت وحده لكن بمكنة الاتصال بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء بمقام الاصل العليل ثم لما وجب بصوم مقصود لا يتأدى بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في رمضان القابل او في صوم واجب آخر لا يجوز قوله والاداء انواع الى اخره قوله كالصلوة بجماعة نظيره اداء الكامل يعني من اداها الى آخرها ادى صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب فيكون كاملا وهذا في الصلوة التي سنت لها الجماعة فاما ما لم يسن فيه الجماعة فقصد وقوله والصلوة منفردا نظير اداء القاصر لان الجماعة التي هي سنة مؤكدة في قوة الواجب معدومة فيها الا ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة كاملة في الجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه ساهيا فكان السقوط دليل القصور وقوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة مع الامام ثم نام في الباقي بالنوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظير اداء يشبه القضاء وانما قلنا انه اداء باعتبار الوقت ولكنه يشبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة فكان اداؤه بعد فراغ الامام مثل ما التزم مع الامام حكما فكان قضاء حكما ولهذا لا يلزمه القراءة وسجدة السهو لو سها ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلوته او دخل مصره يصير فرضه اربعا اما لو نوى الاقامة او دخل مصره بعد ما صار صلوته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا مع امام لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر في حالة اداء ما فاته كما لو صار قضاء محضا فعلم ان فعله قضاء حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما جعلنا فعل اللاحق اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدي وباعتبار وصفه قاض والوصف تبع قوله ومنها رد عين المغصوب يعني من انواع الاداء هذا بيان انواع الاداء في حقوق العباد فرد عين المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين اداء قاصر يعني لو من غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور انه اداه لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى الجناية برئ الغاصب من الضمان ولو دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق كان الرد لم يوجد وقوله وانهار ادعبد غيره نظير الاداء الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امرأة على عبد الغير بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء الا انه تسليم المسمى بعينه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمتنع عن القبول الا انه اداء يشبه القضاء فان بالشراء الزوج قبل التسليم اليها مملوكه حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج اداء ما هو عنده من هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما في حديث بريرة فقالت هذا لحم يتصدق علي يا رسول الله فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية فهذا يعرف ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان حكما وهذا معنى قول النبي عليه السلام بعد الشراء الى اخره قوله والقضاء انواع الى اخره المراد بمثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل الا ان العقل يقتضيه وقوله كالصوم للصوم نظير القضاء بمثل معقول وقوله والفدية نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفاني ومن حاله بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه قوله وقضاء تكبيرات العيد الى اخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد باتي تكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو اشتغل بها فاته تكبيرة الافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير رفع يديه

وعن ابي يوسف انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع فلا يصح اداؤها في الركوع لا بطريق القضا ولا بطريق الاداء وفي ظاهر الرواية ياتي بها في الركوع لان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما تمكن فيه من النقصان بالانحناء غير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فعلمنا انه ياتي بها لبقاء المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضا بل لشبهة الاداء والاحتياط في العبادات انه يجب بالشبهة ولا يسقط بها الا انه لم يكرر الركوع حتسب من تكبيرات العيد مع انه يؤدي في حالة الانتقال قوله ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط رد لاشكال يرد وهو ان الفدية في الصوم تثبت غير معقول بالنص فلا يجوز ان يقاس عليه غيره فكيف وجبت الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاشار الى الجواب بقوله وجوب الفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا فان الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم تثبت المماثلة شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل المثل يجوز ان يكون مثلا عنده ويحتمل ان لا يكون معلولا بل امرا تعبديا فامرنا بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لان الصلوة اهم من الصوم لانها عماد الدين والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما عرف بعد فلما كان هذا الحكم منه عافقد صار مؤدا والا فليس به باس لانه يكون برا مبتدا يصلح ماحيا للسيئات ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك فيما اذا تطوع الوارث بفدا الصوم بلا ايصاء فعلم انها بطريق الاحتياط لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثنا كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلوة ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من بر او صاع من غيره وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة وهو الصحيح كذا في المبسوط ولا يقال لو كانت الصلوة اهم من الصوم او مثله ينبغي ان يحكم بثبوت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ الحكم يثبت بالدلالة في مثل ذلك لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان ثابتا معقولا او لا وههنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة قوله كالتصدق في العمل الخ هذا ايضا رد لاشكال يرد وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فوات ايامها فينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وقد اقيم التصدق بالقيمة او العين فيما اذا كانت الشاة التي عينت بالنذر او بالشرا الغني او الفقير بعد التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص وحكم غير جائز فاشار الى الجواب بقوله كالتصدق كذا يعني وجوب التصدق بالعين او القيمة بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية الا ان الشرع نقل القربة من التصدق الى الاراقة تطيبا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة والمال في التصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة لبني هاشم والله تعالى لا يضيف عباده بما هو خبيث فنقل القربة من العين الى الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت عاد ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على اعتبار انه اصل لا على اعتبار انه خلف ولهذا اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصدق خلفا عن الاراقة وجب ان يبطل حكم الخلف بعد القدرة على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية قوله ومنها ضمان المغصوب اي ومن انواع القضا وهذا بيان انواع القضا في حقوق العباد قوله وهو السابق يعني القضا بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات والقاصر هو القيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى

فكان المثل

ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة وضمان النفس والاطراف بالمال واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه حتى يجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى ومن ان ضمنه في القطع ثم القتل عمدا للولي ان يفعلهما ولا نقص المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف والقصاص الخ لا يضمن بقتل القاتل وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول متن

فكان المثل صورة ومعنى هو السابق تحقيقا للجبر الا اذا عجز عن الصورة فح يجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة قوله وضمان النفس والاطراف اي ضمانهما في حالة الخطا بالمال قضاء بمثل غير معقول لانه لا مماثلة بين المال والادمي والاطراف لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فاني يتماثلان ولان الادمي لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة اذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ اي عن قدر ماليته وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل صورة ومعنى فلا نوجبهما الا لمانع يوجبه قوله واداء القيمة الخ هذا نظير قضا يشبه الاداء تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة العين قضاء لا محالة لكنه في حكم الاداء لان العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فايهما اتى به يجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة على العين فان قيل على ما ذكرتم لو نكحها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية قلنا انما تفسد التسمية المذكورة لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة اصلا بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة اما في مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفتها فكانت مبنية على تسمية شئ معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله وعن هذا قال ابو حنيفة اي على اعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة لو في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي يخير الولي ان شاء قطع ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد البرء واما ان كان القطع والقتل من شخص او من شخصين واما ان كانا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطا فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان القتل قبل البرء من شخصين او من شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما خطا والاخر عمدا وان كانا خطائين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة وعندهما جناية واحدة لهما ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بعد القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفي القطع ثم القتل مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيخير الولي بينهما بخلاف ما اذا كانا خطائين فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عنا رحمة علينا وقالا يقتل بعد القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فمتى سرى سقط حكمه وصار قتلا والقتل الثاني يحقق موجب القطع فكان باجماله واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية ابتداء جناية كما لو كانا خطائين وتخلل البرء بينهما وكما لو حصلا بشخصين وقلنا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد لا يصلح محققا للموجب بل يصلح ماحيا لاثر القطع قوله ولا يضمن المثل الا يوم الخصومة اي على اعتبار ان المثل الكامل هو السابق يتفرع ضمان العدوان على القاصر قال ابو حنيفة لا يضمن المثل الا يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر بالعجز وذلك وقت القضا بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة ما لا مثل له فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك وعند ابي يوسف لما انقطع المثل بعد التحق بما لا مثل له في اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم ذلك السبب وهو الغصب وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف اي باعتبار ان المثل الكامل شرط في القضا قلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند الشافعي تضمن لانها اموال متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الادمي خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء والذوات تصير متقومة باعتبارها

بالاجماع ... [illegible]

الا ترى ان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا كالحجر والخانات ولهذا جعلها الشرع اموالا متقومة حتى صلحت مهرا
وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع مع وجود المماثلة صورة ومعنى
فلأن لا تضمن بالاعيان مع عدم المماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية
للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الاتلاف ... بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما
توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يسبق التقوم الاحراز اذ لا بقاء
والاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين ولا يقال المنافع توجد محرزة ضرورة احراز ما قامت به لانا نقول
هذا احراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان كالخمس الثابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا يقال
العقد يرد عليها وهو آية المالية والتقوم لان غير المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم لانا نقول ورود العقد عليها ثبت على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره او ثبت تقومها بالنص لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة ولا تتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فبقي الحكم على حقيقته
ولا يقال قد مست الحاجة ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وتضييع الاموال على
الناس وابطال حق المالك بالكلية لانا نقول ليس الامر كما ظننت وان الحاجة فيما يكثر وجوده ... العدوان فانه منهي عنه ... ان لا يوجد كيف
وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكن لا يضمن شيئا واما قوله في ابطال حق المالك
فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتأخر الى دار الآخرة بخلاف ما لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين زائدة على المنفعة
كما قلنا وحق الغاصب فيما وراء ... محترم فيفوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الآخرة لانه يستحق عليه كقضاء العاصي وما يستحق بالقضاء
لا يوصل اليه في دار الآخرة فكان التأخير اهون من الابطال وانما قيد بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف في غصب المنافع
ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان الغصب عنده بازالة اليد المحقة
واثبات اليد المبطلة وعندنا اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها
قوله والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيئا لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا
وعند الشافعي يضمن الدية له ان القصاص ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح في مرض على الدية صح ذلك من جميع المال وبدل التلف على كل
مقتل مضمون وذكر في المهذب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا ولنا ان المتلف ليس بمال فلا يضمن بالمال لان المال ليس مثله صورة ولا معنى
لان ملك القصاص ليس بمال ولا متقوم وشرع لمعنى الاحياء الا ان القاتل انما يلزم الدية في الصلح لانه مقابل بما هو من اصول حوائجه وهو ابقاء
نفسه وحاجته مقدم على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق
بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل له ان ملك النكاح متقوم على الزوج شرعا فيكون متقوما عليه
زوالا لان الزائل عين الثابت كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ولنا ان ملك
النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال بالاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان النكاح
شرع لمعنى السكن والازدواج وابقاء النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فاني يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء
الآدمي بمعنى ... الآدمي منه فكان معتبرا به وانما يتقوم البضع عند الثبوت لاظهار خطر ذلك المحل لان لا يتملك مجانا فان
جواب عن سؤال مقدر
ما يتملك مجانا لا يعظم خطره عند اهله الملك الوارد فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا عوض فلا
يتقوم عند زوال الاستيلاء والملك الوارد عليه لا يحتاج الى التقوم وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لان قبل الدخول اذا رجعوا ضمنوا
نصف المهر بالاتفاق لتقصيرهم يد الزوج عن كل المال فاشبه الغصب قوله لا بد للمامور به الخ اعلم ان حسن الشيء عندنا
عقلا عبارة عن كونه متعلق المدح والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفه وذلك وقيل الحسن كون الشيء

مطلوب

[illegible]

مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم ثم لما حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر
تحقق في الكفر والسفه والعبث الا ترى ان السلطان الجائر يامر انسانا بالظلم والغصب لان امر الشارع يقتضي كون المامور به
حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق والامر بالقبيح لا يليق بالحكيم طلب بيانه فتوضيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فدل النص
حسن المامور به ضرورة حكمة الآمر والعقل آلة لمعرفته لان العقل يوجب الحسن في ما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد
عليه التبديل كحسن العدل والاحسان وشكر المنعم وسوى الحسن اما ان يكون لعينه اي بواسطة نفس المامور به او لغيره اي
بواسطة غير المامور به فان كان لعينه فهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم اي بما حسن لعينه لكنه مشابه
لما حسن لغيره قوله كالتصديق نظير ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط والصلوة نظير ما يقبل السقوط والزكوة نظير الملحق
اما حسن التصديق لا يحتمل السقوط بحال سواء كان مكرها او غير مكره واما الصلوة فانها حسنة لعينها لانها تتأدى بافعال واقوال
وضعت للتعظيم اذ قيام العبد بين يدي الرب واضعا يمينه على الشمال مطرقا الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعتقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم
الحاقه السجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة القرآن تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس
فثبت انها من جميع افعالها واذكارها تعظيم الله وهو حسن في نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا كان في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة او قبل الوقت
او حاله كالصلوة في حال عدم الطهارة فتصير قبيحة بهذه العوارض وانما صارت الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي
هو من خواص الرحمن لا بنفسها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة قهر النفس
التي هي عدو الله كما جاء في الخبر انه اوحى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك
ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع النفس ومنع
نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان اذ لذاته ادى قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة
تساويا في ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فصارت كلا واسطة
فصارت هذه العبادات كالصلوة حتى شرط لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في فصل الزكوة
ولا تنال الصلوة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة
كذا بخلاف الكعبة فان الصلوة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق
وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة قوله او لغيره اي حسن المامور به لمعنى في غيره وذلك الغير اما ان يتأدى
بنفس المامور به اولا والثاني كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهير وانما صار حسنا
للتوصل به الى اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الجمعة
ولهذا يسقطان بسقوط الجمعة ثم انهما لا يتأديان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود بعدهما واما الاول كالصلوة على الميت
والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث والجهاد تخريب بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيهما حسن
وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت وكفر الكافر قضاء لحق المسلم واعلاء دين الله حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين
لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم الآية او اسلم الكفار
لم يبق الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة وانما اعتبرت الوسائط ههنا وهي اسلام الميت
وكفر الكافر حتى صار حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بخلق الله فهي بسبب باختيار العبد بخلاف الصوم
ونظيره فان الوسائط فيها بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد اذ كون النفس عدو الله وكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق
الله ولا يقال لو كانت النفس غير جانية فكيف لزم قهرها لانا نقول لو كانت عدوا لوجب قطعها بالاجتناب عنها
وعن منافعها لازم

الصلوة [illegible]

والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه

فكذا فيها كان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار كذلك فكذا ههنا صيانة النفس لازم عن هواها
وذا في المنع عن نهيها وهواها قال تعالى ونهى النفس عن الهوى الاية قوله اولكونه حسنا لحسن في شرط الى اخره اي انما يكون المامور به
حسنا بواسطة كون القدرة عليه شرطا لوجوبه بعدما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلوة مثلا فانها حسنة لعينها وقد ازدادت
حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وسمي هذا القسم جامعا قوله والقدرة التي الى اخره نظير هذا القسم قوله وهي نوعان
اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به نوعان مطلق اي نفس القدرة بدون تعرض كونها ميسرة للواجب ام لا وسمي القدرة الممكنة
ايضا قوله وهو شرط في اداء كل امر اي مطلق القدرة شرط في وجوب اداء كل امر يعني يخص هذه القدرة بوجوب الاداء دون القضاء
حتى لم يقض الفائت من الصيامات والصلوات والزكوات يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك الساعة ولا يتعالى تكليف ما ليس في الوسع
لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة هذا لان هذه القدرة شرط في وجوب ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر
الوجوب في احد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضاء بقاء لذلك الواجب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق بوجود
القدرة في الابتداء فلا يحتاج الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به
الاداء ان يكون الواجب واحدا وكيف فان في الاداء يجب عين المامور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها على ما سنبينه فكذا القضاء
اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وللاشتراط فيه التوهم ايضا في النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب القضاء
بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في القضاء فان قيل يلزم عليها اذا فاته صلوات في الصحة يقضيها في المرض قاعدا او مومئا
او مضطجعا حيث يجوز ولم يشترط القدرة في القضاء لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها قلنا
انه قضاها كما وجبت لان الشرط القدرة التي يتمكن من الاداء اما قائما او قاعدا الا قدرة مكيفة فظهر ان الاستطاعة على القيام ما كان
شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا على القيام لان القيام مشروط متعينا الا ترى انه لو كان مريضا يلزمه الصلوة
على ما يستطيع كذا ذكر وهذا ليس بصحيح قوله والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط توهم ما يتمكن من الاداء وهو القدرة الممكنة
لا حقيقتها التي بني التكليف عليها لانها لا تسبق الفعل عليها لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا
على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرط الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي يحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة
فيشترط الشرط توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في جزء من الوقت
مقدار ما يسع فيه التحريمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قياسا لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو محل القدرة
والاعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد ولا معتبر به كاحتمال سقوط الحج بفقد الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم
للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعد بزوال العلة ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فكذا هذا ولكن نقول
سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وهو ليس بمقصود الى انه يثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة
بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان لسليمان ثم ينتقل بالعجز الى الخلف وهو القضاء كما في الحلف على مس السماء فان اليمين انعقدت
لتوهم البر لان التباعد عن مس السماء ثم يحنث باعتبار العجز الحالي وذكر كان في الحنث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب
عين ما كلف به واما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه فهو كاف في الصحة كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم يصح
بتوهم الماء وان كان بعيدا فلذلك في مسلمنا وذكر في طريقة الخلاف بعض مشايخنا ان باداك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لانه يتمكن
من ادائها بان ياتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم عجز عن الجهد بالقضاء
وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عنده اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا

تم شرع

وهو نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر
من الشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت لزمته
الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت لوقف الشمس وكامل وهو القدرة الميسرة

واذا لم يشرع ثم افسد يجب عليه قضاء تلك القدرة واذا اقتضى ذلك يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر من الفساد قوله وكامل
الى اخره واذا ثبت ان اصل القدرة لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن علينا في بعض الواجبات حتى التكليف فيها على قدرة كاملة
زائدة على اصل القدرة تيسيرا علينا وسمي قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بسببها ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر واجبات
المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار
امر شاق الا اشار ابو اليسر فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها
شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن الاصل الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة بطل الواجب اذ لم يشرع
الا بتلك الصفة وليس معنى التغيير انه كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان
واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صار كانه تغير من القدرة العسر الى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا
سقط الزكوة بهلاك المال والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي
اذا تمكن من الاداء ولم يؤد حتى هلك المال يضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن ثم بالهلاك عجز عن الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقي
عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولكنا نقول انها واجبة بقدرة ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان حق المستحق
متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء ولو بقي الواجب بعد الهلاك لا ينقلب غرامة فلا يكون الباقي ما كان واجبا
والا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه
فبقي الواجب ببقاء المال تقديرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط النماء وان كان يمكن اداؤها بدون النماء غير ان الشرع
اقام حولان الحول مقام النماء الحقيقي اذ هو سبب لحصول النماء وفي اشتراط حقيقة النماء حرج وكذا ايجاب القليل من الكثير وهو العشر
وكذا ايجاب العشر في الخارج مع امكان ايجابه في الارض بدونه وايجاب القليل من الكثير مع امكان ايجاب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر وكذا ايجاب
الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج حط الى النصف دليل على انه واجب بصفة اليسر
فيشترط دوامها لبقاء الواجب فانما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن
اعتبار النماء التقديري فلا يجعل المقصر عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما للمقصر بخلاف العشر لانه اسم اضافي
فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصطلم آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال
الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج فان قيل يلزم على هذا التقدير ان يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وما الحكم يستغني
عن العلة كما يستغني المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يسقط دوامها لبقاء الواجب قلنا ذلك لكل ذا الكل البقاء بدون العلة
فاما اذا لم يمكن بان يكون العلة بخصوصه فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى بدونها قوله بخلاف الاولى
اي بخلاف القدرة الممكنة فان بقاؤها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج لفوات تلك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بعد الوجوب بهلاك المال لانها وجبا بقدرة ممكنة وانما قال لك حوالة على نعال الحج وصدقة الفطر
وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر ومما يدل على اصل القدرة فان ادنى
القدرة في باب الحج يحصل بالقدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر اصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع
من شعير او نحوهما فعلى خلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال حتى يجب بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس
الاستطاعة لقوله من استطاع اليه سبيلا ولا يحصل الاستطاعة للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة على ما عليه العادة فان اشتراطهما
لبيان ادنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بالخدم والمراكب والاعوان وليس هذا بشرط شرطا
بالاجماع فثبت انه واجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة الفطر لا يجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة الا ترى انها تجب بثياب البذلة
اي ثياب يحتاج الى تلبس في المواسم

وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يثبت والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز وانتفاء الكراهة واذا عدم صفة الوجوب للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله

واشتراط الغناء بالنصاب فيها لا للتيسير بل لتصير الموصوف به اي بالغناء اهلا للاغناء حتى يجب الصدقة وجبت اغناء للفقير يوم العيد اغنوهم
عن المسئلة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض
من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء عن المسئلة بابتاء كفاية يوم اليه فلا يكون الغناء الشرعي شرطا له اهلية واجيب
بان ذلك الاغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق لانها شرعت لاغناء الفقير عن السوال لا لاحواج وذلك لانه لو اعتبر هذا الغناء وهو ملك
نصف صاع مثلا وامر بالاغناء لعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه يصير محتاجا الى السوال بهذا الاعطاء لان دفع حاجة نفسه كيلا يحتاج
الى المسئلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا اشترط الشافعي لمن ملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يمونه يوم الفطر وليلته الا ان عندنا
ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل له اكل الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا ليتحقق الاغناء بصفة الحسن ولا يقال ان
الاغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويوثرون على انفسهم ولو كان
بهم خصاصة لانا نقول بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة والطهارة الجزع عند
اصابة المكروه فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغني لئلا يودي الى الامر المذموم بحسب العادة فاما من آثر مراد الغير على مراده فهو نادر
والحكم لا يبنى على النادر قوله وهل يثبت صفة الجواز الى آخره قال بعض متكلمي المعتزلة لا يثبت صفة الجواز للمامور به بمطلق الامر
حتى يعتبر به دليل واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارة فادى لا يجوز الصلوة حتى يجب القضاء عليه اذا علم انه
مامور باداء الصلوة ومن افسد حجه فهو مامور بالاداء شرعا ولا يجوز المودى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت بمطلق الامر
صفة الجواز للمامور به لما قررنا ان مطلق يقتضي حسن المامور به وذلك لا يكون الا بعد جوازه شرعا واما قوله ان الظان
اذا ادى لا يجوز صلوته فهو ممنوع فان عندنا من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته نص عليه محمد في كتاب التحري فيما اذا
توضا بماء نجس فصلى صلوته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد ولا يقال كيف يلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار لانا نقول
المودى جائز حتى لو مات قبل ان يعلم لا شيء عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف
بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة فيثبت الامر على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته الجواز على تلك الحال فاذا تبدل حاله بالعلم ثبت امر
بالاداء واما الحج فبمعزل عما قلنا لان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فاما بعد الافساد الثابت وجوب التحلل
عن الاحرام بطريقه وهذا امر آخر سوى الاول قوله وانتفاء الكراهة حكي عن ابي بكر الرازي انه كان يقول صفة الجواز يثبت بمطلق الامر
شرعا فقد يتناول الامر ما هو مكروه شرعا مثل اداء العصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذا قوله تعالى
وليطوفوا يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه جائزا ومكروها شرعا والصحيح عندنا انه يثبت به الجواز وانتفاء صفة
الكراهة لان الامر يقتضي الاذن بالمامور به لانه يطلب ايجاد المامور به ومن ضرورته انتفاء الكراهة واما الصلوة بعد تغير الشمس فالكراهة
فيها ليست للصلوة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمامور به هو الصلوة وكذا في الطواف الكراهة ليست في الطواف بل بوصف في
الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء قوله واذا عدم صفة الوجوب الى آخره اذا انعدم صفة الوجوب للمامور به
لا يبقى صفة الجواز عندنا وعند الشافعي يبقى صفة الجواز لانه ليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم
يوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ جواز الاداء ولكنا نقول الامر بعد ما انتسخ موجبه يبقى امرا ولكن الجواز الثابت
بالامر للمنافاة بين الجواز وموجبه فموجبه اداء بوصف على وجه لا تخيير للعبد بين الاقدام والترك شرعا والجواز فيما يكون فيه تخيير بينهما
تناف فلا يجوز اضافته غير موجبه اليه كذا قال بعض مشايخنا العراقيون وقال شمس الائمة السرخسي الامر لا يبقى امرا بعد ما انتسخ موجبه فلا معنى
للاشتغال بهذا التكلف لم يا اضافة الجواز او الوجوب اليه واما جواز صوم عاشوراء لا نقول باق بموجب الامر بل هو موجب كون
الصوم مشروعا للعبد كما في سائر الايام وقد كان ذكر ما تناول اجابة الصوم فيه بالامر فبقي على ما كان وحقيقة الجواب

مناقاة

الا الجواز

والامر نوعان مطلق عن الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وهو على التراخي خلافا للكرخي رحمه الله لئلا يعود على موضوعه بالنقض

ان الجواز الذي في ضمن الوجوب ينتفي بانتفائه ثم لم يبق الا الجواز الاصلي الذي يثبت بدليل آخر وهذا اذا لم يكن بين الجواز والوجوب تناف
اما اذا كان فلا يلزم من انتفاء منافيه انتفاء جواز قوله والامر نوعان مطلق عن الوقت الى آخره اختلف في الامر المطلق
عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات
وقضاء رمضان انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب
الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار قال به ولم يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل الزجاجي ان عند ابي يوسف على الفور خلافا لمحمد
والشافعي وعن ابي حنيفة مثل قول ابي يوسف ولكن المختار ان الامر الدال لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك لان دلالة
صيغته ساكتة عن تعيين وقت لفقدان دلالة مطابقة والتضمن والالتزام وكذا لا يدل عبارتها ولا باشارتها ولا دلالتها ولا اقتضائها فيكون
القول بالفور او التراخي بدون قرينة قولا بلا دليل ومعنى الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تأخيره عنه لا انه
يجب تأخيره عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به يسقط الفرض بالاتفاق
فما جاز تأخيره عنه يقتضي وجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخيره عن تركه في وقت وجوبه وهو باطل وبان الوقت يسعه اقتضاء لانه بعد
امكان الاداء وهذا بعد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يسقط عن مراد الا ان الثابت بالقرين بعده بعد تقدرها وبان المتعلق بالامر
اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت به في الحال فكذا الثاني وبعضهم بالنهي بان الانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الايتمار
الواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الا ان الزمان
من ضرورات حصول الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني صالح للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل
في اي زمان شئت فلو اقتضى الفور يصير كالوقت بالفعل الساعة فيعود على موضوعه بالنقض لانه يصير حكم المطلق والمقيد سواء واما قولهم فما جاز
عن تعيين لوجوبه عنه قلنا ممنوع لان ذلك حكم الواجب المضيق لا الموسع فانه يجوز تأخيره الى وقت مثله شرطا ان لا يخلي العمر منه ولو اخلى عصى فلا يلزم
من التأخير نقض الوجوب واما اعتقاد الوجوب مستغرق جميع العمر والعمر ظرفه فيحمل الوجوب فاما الفعل فلا يستغرق جميع العمر فلا تعين للاداء
جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله واما قوله بسقد بعدها فقلنا ذلك مسلم انه يلزم منه زمان
يحصل الفعل فيه فاما ان يتعين اول وقت الامكان فلا فان قيل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يقتضي الفور حيث عوقب
على ترك المبادرة قلنا لعله كان مقرونا بما يدل على الفور وهو اباه عن موافقة الملائكة استكبارا وعلوا او الهلم بالامر بالسجود حكمه
لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين فانه كفر قوله ومقيد اي القسم المقيد هو ما يختص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اربع انواع
ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادائه وظرفا للمودى ايضا كوقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لان المراد من الظرف
ههنا ان يفضل الوقت عن الاداء والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الاداء لا يختلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان
تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت فانه اذا كان الوقت كاملا يجب الذم كاملا حتى لا يتادى بصفة النقصان
وان كان الوقت ناقصا يجب الذم ناقصا حتى يتادى بصفة النقصان فكان سببا الا ان هذا دليل على سببيته فان قيل
قد سبق ان الشرط من الظرفية لا يحال والمحال شرط ما لا يتم الوجود الا به شرطا للاداء قلنا المراد من المودى الركعات وفي
الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين لا يلزم من كون الشيء شرطا للشيء ان يكون شرطا للغير على انا لا نم
لزوم الشرطية من الظرفية كما لو عاظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون الظرف فان قيل الادراك المنار سبب من الاسباب
والمسببات كاسر العقوبات ولكن مادة الانسانية بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سببا له قلنا الاوقات ليست
باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن ترادف النعم لما كان
فيها جعلنا الاوقات اسبابا لاجل حدوث النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر قوله وهو اما ان يفضل

اي من

لان الفعل

لان الظروف

ومتعلق به ومع اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة ومو ... يضاف الى الجزء
الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت فلهذا لا يتادى عصر امسه
في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه

الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمؤدى لم يستقم جعل كل الوقت سببا لانه يلزم تاخر الاداء عن وقته او تقدم الحكم على
سببه لانه لو ادى في الوقت يلزم التقدم ولو ادى بعد الوقت يلزم التاخر فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا تجعل البعض سببا منه وهو جزء
الذي لا يتجزى من الوقت لا يصلح للسببية ولا دليل على الزائد عليه ولهذا لو ادى بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا وجب الاقتصار على القليل
كان الجزء السابق اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية والا انتقل الى الثاني والثالث الى الجزء المتصل بالاداء
او الى ما يليه لا الى ما نسب للمقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان لم يتصل الاداء بجزء تنتقل السببية الى اخر الوقت
وهو معنى قول الشيخ الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية والا انتقل الى الكل وهو معنى قوله
او الى الجملة وقال زفر رح تنتقل الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض ويتعين ذلك الجزء للسببية فيعتبر حال المكلف
في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر ... والحيض والسفر والاقامة عند ذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير عن ذلك الجزء بالاجماع وعندنا
لما تنتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحية كل جزء للسببية يعتبر حال المكلف في حدوث العوارض ... وزوالها عند ذلك الجزء الى
فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص نتيجة قوله او الى الجملة يعني لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير وانتقل السببية الى الكل يجب الدين
كاملا فلا يتادى في الوقت الناقص لان الناقص لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية
فيجب الدين ناقصا بنقصان ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان ولا يقال يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها
ولكن اتى باصل الاركان يخرج عن العهدة وان تمكن النقصان لانا نقول يمتنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى
نفس المامور به فان نفس القيام الى الركوع والسجود ونحو ذلك ما امر به الا انه لم ... باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب
فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به لانه امر بها في الوقت الكامل ... اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا
اداها في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به لان هذا الوقت ... امر بالاداء فيه فلا يخرج عن العهدة
كذا قيل ويلائم عن تحقيق ولا يقال ما ذكرتم مخالف لقوله عم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفي رواية من ادرك سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك
سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته لانا نقول تاويلها ما ذكر الطحاوي في شرح الاثار ان ورودها كان قبل
نهي النبي عم عن الصلوة في الاوقات الثلثة ولا يقال لم ذلك نهي عن التطوع خاصة لانا نقول هو نهي عن الفرايض ايضا بدليل انه عم لما
فاته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان انتظاره يجوز ان يكون لوقوع
الاداء في الوقت المستحب لا انه لا يجوز او اخره ليؤديها بكمال الطهارة وهو الوضوء لعدم الماء، فان قيل لو اضيف الوجوب
الى جميع الوقت بعد خروجه وبعض ما فرض في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي ان يجوز قضاؤه في ... مثل ... السبب كامل من وجه ناقص
من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكره القاضي الغني الا ان هذا ينتقض بما لو قضى العصر في اليوم الثاني
وقت اخره من الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك ذكره القاضي الامام في شرح الجامع وقيل في الجواب لما كان الوقت الكامل اكثر والناقص
اقل كان الكل كاملا تغليبا للاكثر والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي ان ما لم يشتغل بالاداء حتى فات بعض الوقت صار دينا
في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء فيه
لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها
في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه صار دينا بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا على ... الاسلام ... الاسلام ذكروا انه
لا رواية في هذه المسئلة ... فيحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لانا نقول النقصان
في الوقت لم يكن بمعنى فيه بل هو وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان ... سببها ... الكفار في هذا الوقت
فاذا مضى

ومن حكمه اشتراط نية التعيين ولا يسقط بضيق الوقت ولا يتعين بالتعيين الا بالقضاء كما اذا كانت
او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان فيتعين متنفيا ولا يشترط نية التعيين
ويصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف

فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار دينا كسائر الامانات في حق الايجاب الا ان النقصان كان متحققا في
الوقت للامر بالاداء فاذا انقضى الوقت لم يبق متحققا قوله ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت
ظرفا اشتراط نية التعيين ولا ... بعض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط ولو بالتعيين
بضيق الوقت لان العوارض ... لا تعارض الاصل وهذا دفع شبهة ترد وهي ان التعيين شرط باعتبار ان الوقت ظرف
يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال لا يسقط الى اخره قوله
ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا واختيارا للعبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل لان التعيين قصدا وضع الاسباب
وليس للعبد ذلك ... ولاية الفعل لان وضع الاسباب قصدا انزع الى الشركة وانما له ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين حكما للفعل
لا قصدا كالحانث في اليمين له ان يختار نوعا من انواع الكفارة الاطعام او الكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا
فلا يتعين حتى له ان يفعل الاخر بعد التعيين قوله او يكون معيارا له النوع الثاني من المؤقت ما يكون الوقت معيارا له
اي مقدرا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضيف اليه فقيل
صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى وهو شرط للاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف
لكونه مؤقتا اذ ... الوقت شرط الاداء في كل مؤقت بوقت معين بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا
كما في المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر قوله فيتعين غيره منتفيا نتيجة كونه معيارا
لانه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمكيل في معياره ويؤيده قوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى غيره لكونه
غير مشروع واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى من الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم ومطلق ومع الخطاء
في الوصف اي وصف الصوم بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي لا يتادى الواجب
الا بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل انه يتعلق به زيادة ثواب ويجب بتركه زيادة
تغليظ في العقاب فامتنع حصوله الا عن اختيار العبد كاصله فشرطت النية له كما شرطت لاصله نفيا للجبر كما في الصلوة
وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن طلب الوصف لان اعتبار النية لا للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعين
المحل بل اعتبارها لتحصيل العبادة على ما بينا ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو الفرض بلا خلاف ينال باسم جنسه
كذا ذكره كما ينال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحد في المكان ينال باسم جنسه وباسم العلم واذا كان كذلك صح بمطلق النية على ان الاطلاق تعيين
لما تقرر الا على ... النفس ... فقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا اخر لان الموصوف باق ونفل غير مشروع فلغت نية النفل
وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى الشيخ ومع الخطاء في الوصف ولا يقال لا ... بما يتادى
بنية النفل او واجب اخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا مثلا لا ينال باسم عمرو
وان ينال باسم انسان ورجل وكيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض فامتنع ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه
لانا نقول لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس
من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه اما اسم غيره ولا يقال لما تعين المشروع في هذا الوقت
ينبغي ان يتادى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر لانه متى تعين بالامر اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور
فيه من الامساك فيه مستحقا مطلقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا
بعينه كان تخيطه وانعام ... ما استحق عليه سواء قصد التبرع او لم يقصد ادى الواجب بالعقد

إلا في المسافر ينوي واجبا آخر عند أبي حنيفة رضي الله عنه بخلاف المريض وفي النفل عنه روايتان

بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتأدى عنهما نفلا به لأن الأداء غير مستحق عليهما فيه فلا يتعين إلا بالنية ولكنا نقول الشارع إنما لم
عين فيه لكن أبقى منافع العبد التي يتمكن بها من أداء العبادة والانحصار ذلك لعدم البقاء العدم ليس بشيء ولا معتبر الإمساك وجد منه
اختيارا فلا حاجة إلى النية لأنا نقول إنما شرطنا الاجتهاد في صرف هذا الفعل من العادة إلى العبادة لا لاختيار أصل الفعل
ولم يوجد قوله إلا في المسافر الاستثناء متعلق بقوله دفع الخطأ في الوصف يعني هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر مع الخطأ
في الوصف بل يقع عما نوى عند أبي حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى إذا نوى واجبا آخر أو تطوعا أو أطلق النية
في رمضان يقع عن فرض الوقت لأن شرع الصوم في حق المسافر والمقيم لأن حكم شهود الشهر وقد تحقق في حقهما ولهذا
لو صام عن فرض الوقت يجزيه بالإجماع وشرعه ينفي شرعية غيره لما بينا إلا أنه معاد فلا يبقى غيره مشروعا في حق المسافر
أيضا إلا أن الشرع أثبت له الرخصة بالفطر دفعا للمشقة فإن ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت
بكل حال ولأبي حنيفة طريقان أحدهما أن نفس الوجوب وإن كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه إلا أن الشرع أثبت
له الرخصة بترك الصوم تخفيفا للمشقة ومعنى الرخصة تبديل مشروع الوقت بالميل إلى الأخف فإذا اشتغل بواجب
آخر كان مترخصا لأن إسقاطه من ذمته لكونه أهم أخف عليه من إسقاط فرض الوقت لأنه لو لم يدرك عدة من أيام
أخر لا يؤاخذ به ويؤاخذ بواجب آخر ولما جاز له الترخص بالفطر لأنه أخف عليه نظرا إلى منافع بدنه فلأن يجوز له
الترخص بما هو أخف عليه نظرا إلى مصالح دينه كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لأنه لا يمكن إثبات معنى الرخصة بهذه النية لأنه لا فائدة في النفل إلا الثواب والثواب في الفرض أكثر فيميل إلى الأثقل
لا إلى الأخف فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني أن إسقاط شرعية الصيام ليس من حكم الوجوب
فإنه موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لأداء الفرض ولا تعين في حق المسافر فيما أنه مخير بين الأداء والتأخير فصار
هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح منه أداء واجب آخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى النفل يقع عما نوى
وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان وأما المسافر إذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن
فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص في ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية قوله بخلاف المريض إذا نوى عن واجب
آخر أو النفل يقع عما نوى عنه في رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية والكرخي لأن رخصته متعلقة بخوف ازدياد
المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي أنه يقع عن صوم الوقت لأن رخصته تتعلق بحقيقة
العجز فإذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح أما الرخصة في حق المسافر فتتعلق بعجز مقدر باعتبار
سبب ظاهر قام مقام العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى له حق الترخص وتابعهما
المصنف فقال بخلاف المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمه الله
وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بإجماع الفقهاء لأنه متنوع إلى ما يضره الصوم نحو الحميات ووجع
الرأس والعين وغيرهما وإلى ما لا يضره الصوم كالأمراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخصة إنما ثبتت
للحاجة إلى دفع المشقة ثم نوعها (؟) من البعد بتفاوت الاحتياج إلى دفع المشقة فتعلق الرخصة في النوع الأول
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز فإذا صام هذا
المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الرخصة فيقع عن فرض الوقت فأما المريض الذي
يضره الصوم إذا صام عن واجب آخر أو النفل يقع عما نوى لأنه يتعلق الرخصة بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر
فيستقيم جواب كلا الفريقين وإلى هذا أشار شمس الأئمة فقال وذكر أبو الحسن الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر
سواء على قول أبي حنيفة

أو يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان ويشترط فيه التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأول
أو يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف
خلافا لمحمد

على قول أبي حنيفة وهذا سهو أو ما أوله ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض وبهذا يدلك أن لا تأمل على صحة
ما ذكرنا قوله أو يكون معيارا لا سببا إلى آخره هذا هو النوع الثالث من الموقت واعلم أن الوقت في صوم القضاء
والكفارة والنذر المطلق معيار لأن مقداره يعرف به لا سبب لأن سبب القضاء ما هو سبب الأداء وسبب صوم الكفارة ما تضاف
إليه من الظهار أو القتل أو اليمين وسبب صوم النذر النذر وإنما جعل من الموقت لأن وقته معين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكاة فإن وقتها
مطلق الوقت ويشترط فيه التعيين أي النية من الليل لأنه غير متعين لبعض الصيامات لأن وقتها العمر فيقع الإمساك في أول اليوم مشروع
الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو القضاء فأما إذا نوى من الليل يقع الإمساك من أول النهار محتمل الوقت فيحصل فأما
إذا انعقد لموضوع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه إلى محتمل الوقت ومن حكمه أن لا فوات فيه لأن وقته العمر بخلاف الأولين وهو الصوم والصلوة
فإنهما مشروعان في وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك الوقت قوله أو يكون مشكلا إلى آخره هذا هو النوع الرابع من الموقت اعلم
أن وقت الحج مشكل من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة واحدة وهو أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الأداء جميع الوقت فمن هذا الوجه
يشبه وقت الصلوة ومن حيث أنه لا يتصور في سنة واحدة إلا حجة واحدة أشبه وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف والثاني
بالنسبة إلى سني العمر فإن الحج فرض العمر ووقته أشهر الحج وهو من السنة الأولى متعين على وجه لا يفضل عن الأداء وباعتبار أشهر الحج والسنين التي
تفضل الوقت عن الأداء وذلك مجهول في نفسه فكان مشتبها كذا ذكره شمس الأئمة وفخر الإسلام وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني أن الإشكال في أنه متضيق
أو موسع قوله ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافا لمحمد قال أبو يوسف يتعين أشهر العام الأول للأداء كآخر وقت الصلوة للصلوة
حتى لو أخر عنه يأثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التأخير من العام الأول إلى الثاني والثالث بشرط أن لا يفوته احتج أبو يوسف بأن العام الأول حق
المخاطب أداء للوقت فيحرم عليه التأخير لأن الوقت في حقه أشهر الحج من عمره لا من جميع العمر والأشهر من عمره ما كان متصلا به وبعده الأشهر في المنفصل من عمره يقينا
والذي لم يجئ غير متصل بعمره لأن اتصالها مشكوك إذ الموت في السنة غير نادر وانفصالها ثابت في الحال فعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت
الحج غير الوقت الحاضر فيكون التأخير تفويتا كتأخير الصلوة فيتعين الأشهر من العام الأول احتياطا احترازا عن الفوات ومع هذا لو أدرك العام
الثاني وأدى كان أداء ويرتفع إثم التأخير لأن الوجوب بطريق التضيق في العام الأول للشك في إدراك العام الثاني فإذا أدرك
فقد فات ذلك الشك فيرتفع الإثم ويكون أداء لا قضاء لاتصاله بعمره وأما تأخير النبي عم فقد كان بعذر وهو اشتغاله بأمر الحروب وغيره
ولأن التأخير إنما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عم فإنه كان يعلم أنه يعيش إلى أن يبين أمر الحج الذي هو أحد أركان الدين
وبهذا الدليل لم يثبت في حق غيره احتج محمد بما روي أن النبي عم أخر الحج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فريضته سنة ست منها فعلم أن التأخير
جائز ولأن الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت أدائه لا أشهر الحج من العام الأول بعينها وما في سنة بعض الأوقات وتوهم إدراك الوقت بعدها وإنما
يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحياة عليه لأن ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه إلى أن يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر فإذا لا يتعين إلا
بتعيينه فعلا كصوم القضاء فإنه موقت بالعمر ثم لا يتعين إلا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واعلم أن ما ذكره محمد رحمه الله من القول
بجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة مشكل لأن العاقبة مستورة ولا يجوز بناء الأمر عليها لأنه لا يدري في حق الجاهل بالجزم بالتحليل
أو التحريم بالتأخير فيلزم منه القول بعدم الإثم إن مات كما هو مذهب الشافعي أو الإثم بنفس التأخير كما قال أبو يوسف كذا ذكر
في بعض أصول الفقه والصحيح من قول محمد ما ذكره أبو الفضل الكرماني في إشارات الأسرار أن الحج يجب موسعا يحل له التأخير
إذا غلب على ظنه أنه إذا أخر لا يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد وأما إذا مات قبل الحج فإن كان الموت فجأة لم يلحقه إثم وإن مات بعد ظهور
أمارات تشهد قلبه بأنه لو أخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لأن العمل بدليل واجب عند عدم الأدلة قوله
ويتأدى بإطلاق النية ويتأدى الحج بإطلاق النية بأن قال اللهم إني أريد الحج لأن الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج أن لا يتحمل المشاق
الكثيرة للحج النفل تاركا للفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وتنصرف المطلق إليه فأما إذا نوى النفل فهو نوى
شيئا آخر صريحا

وينادي باطلاق التنبيه لا بنية الفعل والكفار وحطها مخاطبون بالامر بالايمان
وبالمشروع من العقوبات والمعاملات وبالشرائع في حكم المواخذة في الاخرة
لا الاداء بلا خلاف وما وجوب في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات

انه لما علم بالحال ان الدلالة لا تعادم الصحيح فلا ينادى بشرا الفعل بخلاف الصوم فانه معين لا يزاحم له ورضا ينادي بجميع النيات قوله والكفار مخاطبون
الى اخره اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان لان النبي عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ولا خلاف
انهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا يقام الحدود على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لان تعام نظر من الجزا والعقوبة لتكون زاجرة عن اسبابها
وما اعتقاد حرمة السبب يحقق ذلك والكفار اليق بذلك من المؤمنين ولا خلاف انهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى
دنياوي وذلك بهم اليق فانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف
ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المواخذة في الاخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون ذلك في ذلك كفر منهم بمنزلة انكار
التوحيد فان جحدا فات السر الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله ظهر ان جحود ذلك كفر منه فيعاقب عليه في الاخرة كما
يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اى لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشائخنا والشافعي يتناولهم
ايضا والاداء واجب عليهم لانه ادا لم يكن الاداء واجبا عليهم لا يعاقبون في الاخرة على ترك الاداء في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح
سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية الذمة للوجوب شرط الوجوب وهو التمكن متقرر في حقهم فلو
سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال ليس الاهلية لا تعم في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة اذ
العبادة يتصور من المؤمن لانا نقول ذلك ممكن شرط بعدم الايمان كما في الجنب والمحدث يمكن من اداء الصلوة بشرط تقديم الطهارة وعند
مشائخ ديارنا لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن اصحابنا المتقدمين
نصا ولكن مسائلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي فاتت في حال الردة عندنا خلافا للشافعي
والمرتد كافر فثبت الخلاف بينهما وبين الشافعي وهذه المسئلة تدل على انه لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان
سقوط القضاء من المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عم الاسلام يجب
ما قبله والسقوط بعد اسقاط من له الحق لا يدل على انتفاء اصل الوجوب والصحيح من الاستدلال لنا على المذهب ما ذكر محمد في المبسوط
وهو ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد
بهذا التعليل العبادة المؤداة لانه ما ادى المنذور بعد فعلم ان المراد ان الردة تبطل كل عبادة والدليل على صحة مذهبنا ان النبي عم
لما بعث معاذا الى اليمن قال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع مترتب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالاداء لنيل الثواب في الاخرة بالاداء حكما من الله تعالى
والكافر ليس باهل لثواب الاخرة عقوبة له على كفره فاذا انعدم اهليته فيما هو المقصود بالاداء يظهر به انعدام اهليته للاداء بخلاف الايمان
فانه اهل لثواب الايمان ولا يكون اهلا لثواب العبادات مع كفره فلا يجوز ان يكون مامورا بالاداء بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل
العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى اخره قوله ومنه النهي
اى ومن الخاص النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكر في المتن
ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع ادعى لا تبايعوا
والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء
كقول الداعي لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
والشفقة كقوله عم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق واما الكلام في انها حقيقة
في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما او موقوف فمثل ما تقدم في الامر والمذهب والمختار كذا في عامة
نسخ الاصول ثم موجبه

ثم موجبه عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكان طلب الفعل بالامر على وجه الجزم يعنى احتمال
المخاطب يقتضي وجوب الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يقتضي وجوب الانتهاء قوله واته يقتضي اى النهي
يقتضي قبح المنهي كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة الآمر ايضا يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن
الفحشاء والمنكر فكان القبيح من مقتضاه شرعا الى اخر قوله وهو اما ان يكون اى المنهي عنه في القبح ينقسم انقسام المامور به
في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا او ما قبح لغيره وهو نوعان ايضا وصفا ومجاورا وقوله كالكفر وبيع الحر
نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء نظير ما قبح لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم
ان الكفر قبيح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان البيع مبادلة المال
بالمال شرعا والحر ليس بمال وكان هذا ملحقا بما قبح لعينه بواسطة عدم المحلية لانه تصرف عبثا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر
منهي باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة لابذاته اذ في ذاته امساك لله تعالى في وقته الا انه يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون
قبيحا باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء قبيح لمعنى مجاور للعقد للبيع وهو ترك السعي الواجب لان ترك السعي يوجد بدون البيع بان ينفصل
عن البيع وعلى العكس قوله والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اعلم ان النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه
قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا
خلاف لان الاصل في صفة القبح ما اقتضاه النهي في المنهي عنه لا في غيره ولا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لانه
امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي
عن الوطي في حال الحيض وعن اتخاذ الدواب الكراسي فان الدليل دال على ان النهي عنهما لمعنى الاذى والشفقة لا لعينهما وحكم
النهي فيما قبح لعينه ان المنهي عنه غير مشروع اصلا قوله وعن الامور الشرعية اى النهي عن الامور الشرعية وهي التي
يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة يقع على ما قبح لمعنى في غيره حتى يبقى المنهي عنه مشروعا باصله
عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي في النهي اى في الحسية والشرعية ينصرف الى ما قبح لعينه حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا
اصلا بعد النهي حسيا كان او شرعيا لان النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن والامر المطلق يقتضي الحسن
لعين المامور به فكذا النهي يقتضي القبح في عين المنهي عنه ولان كمال القبح مراد والاصل في المطلق ان ينصرف الى الكامل ولانه لو كان منهيا
يقتضي ان يكون مباشرته حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا
وهذا معنى قول الشيخ ولان المنهي عنه معصية الى اخره وجه قولنا ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن
اطاعه بالانتهاء عما نهى عنه باختياره فيثاب عليه ومن اقدم على مباشرته باختياره فيعاقب عليه وكونه قبيحا لعينه ومنسوخا
يقتضي ان لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء على عدمه في نفسه لا يعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع
من المنسوخ فعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح
ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح في عينه واما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما
لانه لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا
يرجح جانب التصور لانه اولى لان فيه جمعا بين الامرين من وجه لانه يرجح القبح راجع الى الوصف مع اعتبار جانب
القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى ولان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي
لانه يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضاه لانه في ابطال المقتضي
ابطال المقتضى ضرورة فيعود على موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه
فكان اولى

ومذا معنى قول الشيخ لان القبح ثبت اقتضاء فلا يحتمل على وجه يبطل به المقتضى وهذا لان حكم النهى فى التصرف الشرعى عنده بافساد اذا كان النهى لوصفه وكراهته اذا كان لمجاوره ولا ينافى كونه مشروعا باصله منهيا بوصفه لعدم اتحاد الجهة فان قيل ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد واطلاق الشرع فبالنهى انتهى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا
فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فصح النهى بناء على ما ليس فى وسع العبد الا الشروع والامساك فاما صيرورته عبادة
فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما فاما نفس الفعل فمتصور منه فلم لا يجوز ورود
النهى باعتباره قلنا حاصله يؤول الى ان النهى يرجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا ولكنا نقول ان لم يدخل العبد
بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعى حتى فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعا فبدون ذلك لا يسمى صوما كما ان الامساك
فى الليل او من الحائض مع النية لا يسمى صوما والمنهى الصوم لا الفعل وذكر الغزالى ان الاسم يصرف الى موضوعه اللغوى الا ما
صرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الفينا عرف الشرع فى الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها
الشرعية واما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عم دع الصلوة ايام اقرائك وفى قوله ولا تنكحوا الاية
وامثال ذلك للمناهى عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت عرف استعمال الشرع فيرجع الى اصل الوضع ويقول صوم يوم النحر
منهى وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام يرجع الى ان النهى مصروف الى الصوم اللغوى وهو فاسد لانه لو امسك حمية
او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق امساك اللغوى فعلم ان المنهى عنه الصوم
الشرعى ولان المنهى عنه لو كان اللغوى فلا نهى اذا عن الصوم فيبقى لنا كذا قيل وفيه بحث لان النهى عن اللغوى مستلزم للنهى
عن الشرعى لاستلزام الشرعى اللغوى فكان النهى عن اللازم نهيا عن ملزومه قوله ولهذا كان الربوا اى ولان النهى
عن التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها قلنا ان بيع الربوا وسائر البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد
مشروع باصله منهى بوصفه حتى لو قبض المبيع فى هذا البيوع يثبت الملك للمشترى اعلم ان بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال فى
احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة كما لو باع درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل
فان فيه فوت المساواة التى هى شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا
وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اى الشرط الفاسد
فى فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزايد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا فى معناه من حيث انه فضل
خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ثم ان النهى فى المسلم وهو قوله وحرم الربوا وقوله عم لا تبيعوا الذهب بالذهب
الحديث وما روى انه عم نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى فى غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا ينعدم
به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله فى محله ولا يختل شىء من ذلك بالدراهم الزايد والشرط الفاسد لكن يثبت به صفة
الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها فلما كانت
الحرمة لا تنافى ملك اليمين لا تنافى سببه وكان ينبغى ان لا ينعقد العقد لما ذكرنا ان النهى لمعنى فى غيره الا ان الفضل او
الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع لازم لمكان شرط الخيار فيه فرجع النهى وصفا
ولهذا وهو كونه حلالا فان تغير الوصف فصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجبا للملك ويشعر ان لا يوجب ثبوت الملك
على العقد الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا بالقبض كذا فى الاسرار قوله وصوم
يوم النحر وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله [illegible] وهو الامساك لله فى وقته اذ لا مشروع اذا على التقوى
منه واليه الاشارة فى قوله لعلكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحملهم على المواساة
اليهم

وفيه اطفا

ومو النهى يجوز التعليل لغيره على سبيل الاستعلاء لا بمعاوضة بعتق صفة القبح للمعنى عنه
بموجب حكم التام وهو اما ان يكون منهيا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا او لغيره وذلك
نوعان وصفا ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء والنهى عن الافعال

وفيه اطفاء ثوره النفوس الخداعة المنبعثة للعواقب وانقيادها لطاعة مولاها ولذلك لا خلاف فى الوقت ذهو وقت كسائر الاوقات
غير مشروع بوصفه وهو كونه يوم ضيافة للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين فانه لا يحصل الا به لان الامساك حمية او
لعدم ابتغاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع ويمكن تصور الصوم بدون الاعراض فيكون الصوم منهيا لمعنى الاعراض فكان منهيا
بوصفه مشروعا باصله قوله والنهى عن بيع الحر الى آخره اعلم ان قوله وبيع الحر الى آخره جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان النهى
فى التصرف الشرعى يقتضى مشروعيته والنهى عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يقتضى ذلك حتى لا ينعقد هذه العقود
ولا تفيد الملك بالقبض مع انها تصرفات شرعية فقال والنهى عن هذه العقود مجاز عن النفى لانه اضيف الى غير محله فان البيع
مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما فى الصلب والرحم ليس بمال فصار هذا البيع عبثا لحلوله فى غير محله فيكون مجازا عن النفى
بمعنى عدم مشروعيته لان النفى بمعنى النسخ المضامين ما تضمنته اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشىء بمعنى تضمنه والملاقيح
ما فى البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الناقة اذا حبلت وهو فعل لازم الا ان المفعول منه لا يوصل الا بحرف الجر الا انهم
استعملوه محذوف الجار وصورة المسئلة ان يقول بعتك الولد الذى يحصل من هذا الفحل او الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى صم عن ذلك
قوله ولهذا قال اى يثبت حرمة المصاهرة الى قوله بالاستيلاء هذا نتيجة قول الشافعى وهو ان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد
او ان المنهى عنه قبيح لعينه فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة ولهذا من الله تعالى بها علينا بقوله فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام
محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافى وكذا الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لانه حرام والملك نعمة ولا يثبت المعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد
على المولى والخروج عن قصد قطع الطريق لا يكون سببا للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه
حرام ومعصية فلا يكون سببا للمشروع ولكنا نقول نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء
والماء سبب لوجود الولد الذى هو الاصل فى استحقاق هذه الكرامات والحرمات كما فى الوطء الحلال بيانه ان الاصل فى الحرمة فى الوطء الحلال
ليس لمعنى الملك بل لمعنى البعضية وبيانه ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة ويتولد منه الولد فيثبت حكم البعضية بين الولد والواطى والموطوءة
ويثبت حكم البعضية التى بينها وبين امها وبناتها والبعضية التى بين الواطى وابائه وابنائه لذلك الولد الذى هو بعضهما فثبت الحرمة
فى حق الولد للبعضية ثم تتعدى من جزء الواطى وابنائه الى المرأة وحرمت امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل
والرجل والمرأة بعضا للاخر بواسطة الولد لانه جزء صار جزءا منهما فان الولد مضاف بكماله اليهما وكان الولد هو الاصل فى هذه الحرمة
الا ان الوقوف على العلوق متعذر فاقيم السبب الظاهر وهو الوطء مقام الولد وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط فكما
ان الوطء الحلال يفضى اليه فكذلك الوطء الحرام يفضى اليه ايضا بلا تفاوت فيجوز ان يقام مقام الولد فى اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغى
ان يثبت الحرمة بين الواطى والموطوءة على هذا التقدير لما ان الاستمتاع بالبعض حرام لقوله عم ناكح اليد ملعون الا انا تركناه
فى حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حكم البعضية فى حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وهى خلقت منه حقيقة ولما
قام الوطء الحرام مقام الولد ولا عصيان فى الولد الا يرى انه مستحق لجميع كرامات البشر كولد الرشدة فيحمل على
الولد من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما قام مقام الماء يعمل عمل الماء وان كان فى نفسه ملوثا وكذا نقول
فى الغصب ان الملك لا يثبت مقصودا به كالبيع والهبة بل يثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان
شرع جبرا للفائت بمعنى ان الواجب فى الغصب رد العين لا بدل اليد كما قال الشافعى ان الضمان يجب بمقابلة
المقصود عن الدراهم لا ابتداء كيسه بيده والجبر يتحقق عن الفوات لان الفائت يجبر بالقائم فكان من ضرورة
القضاء بقيمة العين عدم ملك المالك فى العين ليكون جبر الفائت ولئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك واحد و
ليتحقق المماثلة التى هى شرط ضمان العدوان فعلم انا نثبت بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك

اما العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا حتى يجوز نسخ الخاص بالحديث
العرنيين نسخ بقوله استنزهوا من البول واما الوصي بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص
بينهما

في العرنيين شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه والمباح المعصوم عن تملك المالك يدخل في ملك الغاصب
خروج لانه لا يستباح في الاسلام وبدليل قول عمر في اثناء المغصوبة المصلية اطعموها للاسارى فقدامهم بالتصدق بها فلو لم
يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان بعد يباع فيحفظ ثمنه وكذا
نقول في سفر المعصية انه منهي لعينه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في نفل قطع الطريق او التمرد على المولى وذلك — ليس ه
مجاور له فكان كالبيع وقت النداء والآبق انه لو قصد في ذلك السفر الحج سقط عنه وكذا العبد اذا لحق اذن مولاه لا يبقى معصية
فيستقيم هذا المعصية مجاور له فصلح سببا للرخصة وكذا نقول في الاستيلاء انه انما صار معصية بواسطة عصمة المحل الا يرى
انهم لو استولوا على مال مباح يملكونه والعصمة ثابتة في حقنا دون حقهم لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة لم تبق بالاحراز لان
دارهم لانها اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه قوله واما العام وكذا احتراز بقوله
افرادا عن الخاص وبقوله متفقة الحدود على سبيل الشمول عن المشترك فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وكذا ذكر المصنف في شرح
وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يقع مستدركا لان المشترك يخرج بمجرد قوله متفقة الحدود الى قوله اللهم الا ان يقال ان قوله على
سبيل الشمول ليس بقيد بل هو تفسير للتناول اي العام يتناول افرادا متفقة الحدود بطريق الشمول وهو انه يتناول الكل في اعتبار
معنى واحد كالمسلمين مثلا فانه افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام مع ان فيه نوع ضعف لان هذا انهم من قوله افرادا — تناوله
متفقة الحدود لان تناول الافراد المتفقة الحدود لا يكون الا بهذا الطريق ولم يتضح لي سر كلام الشيخ ويمكن ان يقال هذا احتراز
عن النكرة مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول والعموم في اللغة
الشمول يقال مطر عام اذا شمل الاماكن قوله وانه يوجب الحكم اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا عندنا
كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين ومن ارباب العموم موجبه ليس بقطعي وهو قول الشافعي
والشيخ ابي منصور وجماعة من مشايخنا حتى يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان اليقين القطع
لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص من العام قائم لانه لا يرد الا وهو محتمله الا ان يثبت بدليل
انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر الواحد بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز
قائم وليس موجبه قطعا مع ذلك لان المستعار لا يزاحم الاصل وفي العام احتمال المجاز مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر
واقوى فيثبت في دفع القطع ولان احتمال الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة الخصوص بمنزلة ارادة الخاص المجاز ولو ثبت
في اليقين فاما احتمال ارادة المجاز يخرجه عن حقيقته فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسكنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى
كان ذلك عند اطلاقه لازما الى ان يقوم دليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة وحقيقة فيه فكان ثابتا بها قطعا حتى يقوم
دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المتكلم وهو غيب عنا وما في وسعنا الوقوف عليها
من غير دليل يوضحه ان ورود صيغ العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة يدل على يوهم التلبيس على السامع ويؤدي الى
تكليف ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده على ارادة الخصوص كما لا يجوز ورود الخاص على ارادة المجاز
بلا دليل كما قيل والقائل لم يمتنع لزوم التلبيس وتكليف المحال لان اثر الاحتمال في دفع القطع عن عمومه لا في العمل
فان العمل به ظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم وقال ابو سعيد البردعي من اصحابنا وعامة المرجئة والاشعرية
ان العام مجمل فيما اريد به فيتوقف في حق العمل والاعتقاد لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في الثلاثة والاربعة والخمسة
وغير ذلك مع ان ذكره لصحة الفصاحة وقد يذكر ويراد به الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس فالمراد به نعيم بن مسعود فكان
بمنزلة المجمل فيتوقف فيه وهذا ليس بصحيح فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا الصديق في قتال مانعي الزكوة

بظاهر قوله عم

امرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا
الى قوله وهو عام وما ذكروا من الاحتمال لا عبرة به بلا دليل لما ذكرنا قوله الحديث العرنيين وهو ما روى انس رضي الله عنه
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عم بان يخرجوا الى ابل الصدقة
ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم
قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل
ثم هو منسوخ عند ابي حنيفة بعموم قوله عم استنزهوا من البول اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم
يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرط المماثلة ولا يقال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول
وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ لانا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل المثلة التي تضمنها ذلك وقد نسخت
بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام فدل انتساخ على تقدم ذكر الحديث ولم يثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال
فلا يعتبر قوله واذا اوصى الى اخره ذكر محمد في الزيادات اذا اوصى بخاتم لانسان وبفصه لآخر بكلام موصول فالحلقة
للاول والفص للثاني بالاتفاق ولو اوصى بفصه لآخر بكلام مفصول فكذا الجواب عند ابي يوسف لان الوصية لا تلزم شيئا
في حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر وقال محمد اسم
الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب للثاني تخصيصا لذلك وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا — الفره
لا يكون معارضا لا تخصيصا والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما بخلاف
ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء
الخدمة او الغلة من الرقبة وذكر القاضي ابو زيد في التقويم وشمس الائمة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف ابي يوسف
وانما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يصدق على تعريفه بل الفص
جزء الخاتم ولا يعتبر اللفظ باعتبار الاجزاء لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ودخول الاكثر
تحقيقه ايضا كما ان الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة كذا قيل قوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الى قوله
بالقياس هذا ايضا قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس لا يجوز قال الشافعي متروك التسمية
عامدا يحل اكله لحديث براء بن عازب وابي هريرة انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اولم يسم ولان الناسي قد خص بالاجماع
من الاية ولما روي انه عم سئل عن متروك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرء مسلم فخص العام بالقياس
على الشمول العام المنصوص ايا بها وهي التسمية في القلب وخصه بحديث براء وابي هريرة ولكنا نقول لا يحل اكله لان
النهي يقتضي التحريم والتاكيد النهي بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة مقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وانه لفسق
ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذي سمي فسقا في الشرع يكون حراما كما قال
او فسقا اهل لغير الله به فلا تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتداء وقوله ان الناسي مخصوص غير مسلم فان الناسي — بجوزه
ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر للحرج كما اقام الاكل ناسيا مقام
الامساك في الصوم واذا كانت كذلك بقيت الاية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان
والظني لا يعارض اليقيني وقيل الى التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يكون العمل به اما الفرد الواحد في الجنس
او الثلاثة في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد ولو الحق بالناسي لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد
معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز عن التحفظ والعامد جان فيحتمل التغليظ

والفرق بين المعذور وغيره اصل في الشروع في الذبح وعدمه الا ترى ان اشتراط الذبح في المذبح يفصل بين المعذور وغيره
وكذلك في الصوم يفصل بينهما واما حديث براء وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد
لم يحل كذا في المبسوط ولا يقال لا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان بل يطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر يكون
بالقلب ايضا في اللغة لانا نقول المراد بهنا الذكر باللسان بدليل صلة على فانه قال الذكر عليه والذكر عليه يكون باللسان
فانه يقال ذكر عليه اذا ذكر باللسان واذا ذكره بقلبه يقال ذكره غير مقرون بكلمة على كذا في المحيط وشرح الهداية ولان الذكر عليه
ان يقصد ايقاع الذكر عليه وانما يقصد الى الذكر بعد العلم به لان القصد الى ما لا يعلم محال ومثله لا يتصور في الذكر بالقلب لان الذكر
بالقلب خطر بالبال صار معلوما فصار موجودا فكيف يتصور القصد الى ايقاعه ولا يقال النص محتمل لانه يحتمل الذكر حالة الذبح وحالة
الطبخ وحالة الاكل فلا يصح الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف ان المراد حالة الذبح لا غير فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا العام من
النص محمولا الجواز ان يراد منها ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان او ذبائح المجوس او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس
بدليل قوله وانه لفسق فانه يفسق بتهاونه بالاكل وبدليل قوله وان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليائهم ليجادلوكم وانما كانوا
يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم تاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر
الانسان اذا اطاعهم في اباحة الميتة لا في متروك التسمية قلنا جواب الاية بعمومها يتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وانه لفسق
قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته لا يفسق
لتاويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لانه متاول وقلنا سلمنا ان الاية نزلت في مجادلتهم الا ان الله اجاب اعم كما هو دأب بجوابه
التنزيل وبنى الحكم على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فان الحكم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحكم كالميتة فلو حملت
الاية على الميتة او على ذبائح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف لبطل الوصف المنصوص وانه لا يجوز ولقائل ان يقول هذا لا يدفع
سؤال الخصم وهو منع تعطيل النص لجواز ان حرمة الميتة او ذبائح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية
وفي المبسوط كان ابن عمر لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم كليهما وبه قال مالك وكان علي وابن عباس يفصلان بينهما كما هو
مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عمدا فكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي بجواز بيعه لا يجوز
قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان امنا بالقياس وخبر الواحد فمباح الدم بردة او زنا
او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل به عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع
حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لعموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا اي صار امنا وقال الشافعي يقتل فيه
لان الجاني قد خص من الاية بما روي انه عم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل وبقوله عم الحرم لا يعيذ
عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل الادون
الاحقر فالاغلظ اولى ان لا يبطل او بالقياس على ما اذا انشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ
اليه ولكنا نقول لم يخص منه شيء ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واما ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الاية
لانها تتناول الانفس دون الاطراف لانها في حكم المال وكذا انشاء القتل فيه لان النص يتناول الالتجاء لان
بالدخول يثبت الامان لان الملتجي معظم حرمته بالالتجاء فاستحق به الامن فاما المنشئ فيه هاتك لحرمته فلا يستحق
الامن واما قتل ابن خطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي عم كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح
انه لا يعيذ عاصيها والزيادة ليست بمشهورة ان ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وذكر بعض مشايخنا ان
التمسك بهذه الاية مشكل لان الضمير في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع

في الحاني

١٧

فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به على اشبه للاستثناء والفسخ فصار
كما اذا باع عبدين على انه بالخيار في احدهما بعينه ويسمي لكل ثمنا وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول الا كل والعقد
منها لبيان انه لم يدخل مضافا كالبيع المضاف الى الحر فسعد بثمن الكل وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل

واحد منهما مستقل
بنفسه بخلاف
الاستثناء فصار
كما اذا باع عبدين
وهلك احدهما
قبل التسليم منه

في الحاني اذا دخل البيت ثم يصح التمسك بها فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك واما
اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن والحرم لا يفيد وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام عليهما متعذر
ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومقامه خارج البيت في الحرم لانا نقول
مقام ابرهيم ما قام هو فيه وتعبد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار امنا صار الحرم امنا
تبعا لانه من حريمه لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة ومطافا كون الحرم
كذلك والصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن
ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فيمكن ان يجعل كذلك مجاز
عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه لان مقام ابرهيم خارج البيت
وما قالوا من ان المراد منه هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يفسر بذلك ولانه عم
فسر الايات بمقام ابرهيم اذ هو عطف بيان الايات وليس في كون البيت متعبدا اية بل هي ظهور اثر قدميه
في الصخرة وغوصهما فيها الى الكعبين وابقائه دون سائر اثار الانبياء لابرهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء الوف
سنة وكذا قيل فيه ايات ولو كان المراد ما قالوا لقيل فيه اية بينة قوله فان لحقه خصوص اعلم ان التخصيص
في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقارن واحترز بقولنا مستقل
عن الاستثناء والصفة ونحوهما وبقولنا مقارن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا
ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما حقيقة في الباقي
او مجازا فمن شرط في العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن شرط فيه الاجتماع لا الاستغراق يقول يبقى
حقيقة الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة او الى الفرد ثم يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا
فيه فقال الكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعده بل يجب التوقف
الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى
لا يبقى فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى فيما وراءه على ما كان قبله وقال بعضهم ان المخصوص ان كان تجب
معلوما يبقى على ما كان قبله وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام على ما كان قبله في الكل والصحيح
عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما قال الشافعي
قبل التخصيص ودلالة صحة مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رض احتجت على
ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر
احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر
الانبياء لا نورث فيما تركناه صدقة ودلالة كونه غير قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
ولو كان كذلك دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض العام المخصوص ولان دليل الخصوص
يشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا
عند كثير الفقهاء وجوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه
فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان المخصوص
مجهولا

فباعتبار الاستثناء يمنع الحكم فيما وراء المخصوص كالاستثناء المجهول لان جهالة المستثنى يوجب جهالة المستثنى منه
وباعتبار الناسخ يبقى كما كان في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك
والمخرج من كونه حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار
الصيغ يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى حكم الخصوص مما تناوله
العام فصار ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل
لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا بالشك
وهذا معنى قول الشيخ على اشبه الاستثناء والنسخ ولا اشكال ان الاستثناء ودليل الناسخ لا يقبلان التعليل
فكيف يقبل دليل الخصوص لانا نقول المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوه عن
معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له واذا كان دليل الخصوص مستبدا بنفسه مبينا
ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم لم يوجد المانع من التعليل فيحتمل التعليل قوله فصار اي فصار دليل الخصوص نظير
هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين
الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلاثة يفسد البيع لجهالة المبيع
او لجهالة الثمن والوجه الرابع وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن يصح البيع ويلزم
في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فشرط الخيار في المعلوم نظير دليل الخصوص لان الخيار لا يمنع الدخول
في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم احتج من قال بالوقف بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء كما بينا والاستثناء
المجهول يوجب جهالة في الباقي واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم بنفسه وبالتعليل لا يدرى ان
حكم الخصوص الى اي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يسقط الاحتجاج
به الى اخره قوله فصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف الى حر وعبد فانه باطل لان الحر لم يدخل
في العقد اصلا وان العقد ورد على العبد ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار
تكلما بالباقي بعد الثنيا والجواب عن هذا ان لم نشبهما بالناسخ ايضا فعمل بالشبهين كما بينا واحتج
الفريق الثاني بان دليل الخصوص لو كان مجهولا فعمل بما قاله الواقفية وان كان معلوما بقي العام كما كان قبله
لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء والاستثناء المعلوم لا يوجب جهالة في الباقي والاستثناء لا يحتمل التعليل
ايضا والجواب ما ذكرنا واحتج الفريق الثالث بان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه لو تراخى
كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل
الخصوص في جميع ما تناوله كما لو باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم فالعقد يبقى صحيحا في الاخر لانهما دخلا
تحت العقد ثم خرج احدهما بعد العقد والتسليم بالهلاك فبقي العقد في الاخر صحيحا بحصته لان الجهالة امر عارض
وكان بمنزلة الفسخ لانه خرج بعد الدخول وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يبقى كما كان الى اخره والجواب عن ما ذكرنا
انا شبهناه بالاستثناء ايضا فعمل بالشبهين قوله والعموم اما ان يكون بالصيغ الى اخره اعلم
ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته وقوله كرجال نظير العام صيغة ومعنى
فان الصيغة موضوعة للجمع وكذلك معناه لانه يتناول الثلاثة وما فوقها وادنى الجمع ثلاثة عندنا بنص على جمعه
في السير على ما سنبين ان شاء الله وكذا كل جمع كالمسلمين وغيره وقوله وقوم نظير العام معنى دون صيغته

لان صيغ

والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم ومن وما يحتملان العموم والخصوص
والاصل فيهما العموم ومن في ذات من يعقل كما في ذات ما لا يعقل فاذا قال من شاء من عبيدي العتق
فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا ولو قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية

لان صيغته فرد كزيد ولهذا يثنى ويجمع يقال قوم وقومان واقوام وكذلك الرهط فرد صيغة يقال رهط ورهطان
ولكن وضع للجمع مثل العموم وفي الصحاح الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة
الرجال خاصة لانهم القوام على النساء وهو جمع الكثرة والرهط جمع القلة قوله ومن وما الى اخره اعلم ان كلمة من عام معنى
لا صيغة لان صيغتها فرد كزيد وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال
من دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولكن لفظها موحد مذكر ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على
المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاوليين احتمالا تقول في الاستفهام من في هذه الدار فيقال
زيد وعمرو وخالد او بكر وفي الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطا وتعم في بعض مواضع الخبر
نحو من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية وقد تكون خاصة تقول زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه
لكنها في الاوليين تعم عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى يستحق كل من زاره العطية في موضع الشرط ولو قال
اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وتحتمل الخصوص اي في بعض المواضع الخبر كما قلنا ولكن تستعمل في العموم اكثر
مما تستعمل في الخصوص الا يرى الى قوله من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان المراد منه العموم وكذلك الشيا
معنون فهموا منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم ان الاصل فيها العموم ولا ينافي ان تحمل للخصوص ويكون الصف بالدخول
فصار عاما لانه صرف من الاجتهاد وهم ليسوا من اهل الاجتهاد ومع ذلك فهموا منه العموم ولهذا لو قال رجل من شاء من
عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا بخلاف ما لو قال الاخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فللاخر ان يعتقهم
الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر شيئا لا بعضا عاما فاما اذا اعتق الكل
بواحد كان عاما بها وكلمة من تحتمل الخصوص وعندهما ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عام وكلمة من للتبيين مثل قوله فاجتنبوا
الرجس من الاوثان كما في المسئلة الاولى وكذلك كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال لله ما في السموات وما في الارض
وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في
بطنك غلاما ومعناه ان كان حملك غلاما والحمل اسم للمجموع وفي احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهي فلابهامها
تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا خرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك من الثلث ما شئت فعنده ليس لها ان تطلق نفسها
واحدة او ثنتين وعندهما ثلاثا ايضا لما بينا في كلمة من وتستعمل بمعنى من كما في قوله والسماء وما بناها اي ومن بناها
وكذلك من بمعنى ما كما في قوله فمنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وما عمرو فيقال
في جوابه الكريم والفاضل كذا ذكره صاحب المفتاح قوله وكل للاحاطة على اخره اعلم ان كلمة كل عام بمعناه دون صيغتها
لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد كان ليس معه غيره واذا قال الرجل لكل على الف يجب على الف لهما ولو قال لكل واحد منكما
يلزم على كل منهما الف كانها ماخوذ من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الراس وهي لازم الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء
فاذا اضيفت الى المعرفة يوجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها واذا اضيف الى النكرة يوجب احاطة الافراد فيصدق
قولنا كل رمان ماكول لان جميع افراده ماكول ولا يصدق قولنا كل الرمان ماكول لان قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امراة
اتزوجها فهي طالق يوجب عموم الافراد حتى يحنث بتزوج كل امراة ويثبت عموم الافعال ضمنا فاذا وصلت بكلمة ما
اوجبت عموم الافعال ويكون ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل لان ما مصدرية ويصير الفعل
بها في تاويل المصدر فاذا قلت كلما تاتيني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك في اكرمك لان كلا لازم الاضافة
والفعل لا يقع مضافا اليه فبالضرورة يدخلها ما ليصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر في مثل هذا الموقع

وقت وقوع الفعل

من يعقل

من يمشي على بطنه ومنهم

وكل للاحاطة على سبيل الافراد وهي تصحب الاسماء فيعمها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم الاجزاء حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال ويثبت عموم الاسماء فيها ضمنا كعموم الافعال في كلمة من

نقول اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام جلوسه وتزيدنا الدوام وقت الدوام فكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها وفي عبد المعاني كلمة ما من الجزاء ضمنا الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل وتصب كل على الظرف والعامل فيهما الجواب ويثبت عموم الاسماء فيها اي ضرورة عموم الافعال كما ثبت من عموم الافعال من ضرورة عموم الاسماء على هذا مسائل اصحابنا في قول الرجل كل امراة اتزوجها او كلما تزوجت امراة فهي طالق ففي الاول يعم الاعيان دون الافعال حتى لا تقع الطلاق في المراة الثانية على امراة واحدة وفي الثاني يعم الافعال والاعيان جميعا قوله وكلمة الجميع الى آخره اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع قصدا خلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة توجب العموم والاجتماع ولا توجب الاحاطة قصدا قوله وفي كلمة كل توجب لكل رجل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة توجب لكل منهم النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عموم من وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا للواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من يحتمل الخصوص فينظر الى القرينة ويحمل عليها وكذا كلمة كل يحتمل الخصوص وكلمة الجميع يحتمل ان يستعار لمعنى كل لان كل واحد منهما للجمع فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى فان قيل هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخل جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل او بمعنى الجميع فيكون للكل نفل واحد قلنا لا يمكن ذلك لان كلمة من لا يدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا بل عمومها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي فلا يكون لها اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا يجوز الاستعارة فان قيل في استعارة كلمة الجميع لمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع اولا استحقوا النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد فله النفل ايضا عملا بالمجاز قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في احد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا قيل ولقائل ان يقول في الارادة يلزم الجمع وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع بينهما في الارادة ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا بهذه المثابة وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع قوله والنكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة الا انها تعم بدخول حرف النفي سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفي الوجيز يثبت العموم اقتضاء وضرورة وذلك لان لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال ضرورة اذ لو راى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل منكر رؤية الكل ولان النص والاجماع يدلان على انها في النفي تعم فان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله قولهم بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا له واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم ولا يقال قد صح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثلا ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رايت رجالا بل رجالا لانا نقول لم يصح ذلك ولئن سلمنا فقرينة الاضراب تفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا تفهم نفي رؤيته من الكوفي لا مطلق الحقيقة كذا هنا قوله والنكرة في الاثبات تخص الى آخره اعلم ان النكرة في موضع الاثبات

فنقول

والنكرة في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار

مطلقة

لانها مطلقة والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض بالذات دون الصفات وعند الشافعي تدخضت منها المؤمنة بالاجماع بمحض الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد وقلنا انها مطلقة لا عامة لانها تدل على فرد غير معين فتتناول احدا لا بعينه على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يخرج عليه الا بتحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة واذا كان كذلك لا يصح تقييده بالقياس لان تقييد المطلق نسخ وذا لا يجوز بالقياس واما عدم جواز الزمنة باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما حملها الله تعالى كما ذكر في الصحاح اي لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق هو الاعتاق الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص قوله واذا وصف بصفة عامة تعم الى آخره اعلم ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما ذكرنا ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه كان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولم يصر موليا في مسئلة الايلاء لان نحو المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم فعدم لزوم علامة الايلاء فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال الا رجلا او الا يوما بدون الصفة فان له ان يكلم بواحد فقط سواء كان من الكوفة او من غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لانها في موضع الاثبات اذ الاستثناء من النفي اثبات ويشكل هذا بقول الرجل والله لا اكلمن رجلا كوفيا فانه يصير بارا مع التكلم برجل واحد منهما ذكر محمد في الجامع الكبير مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات ولم يصر عاما فلا بد من جوابه فهذا في هذه الصورة لمعنى لغوي وهو ان النكرة اذا لم يكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول مسمى واحدا مشخصا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مسمى كذا في جامع شمس الائمة قلت هذا كلام حسن ولكن لا يندفع ما يرد نقضا على هذا الاصل العام قوله ولهذا اي ولان النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا فيما اذا قال رجل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا لان ايا نكرة وقد وصفت بالصفة العامة وهي الضرب فيعم اعلم ان قوله اي بعض من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وانه لا يجوز اضافته الى الواحد المنكر الا على تاويل الجمع وايضا الى المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اي التمر اكلت اي اجزائه وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل واذا لم يكن هذا التاويل لم يجز اضافته الى البتة كذا في حاشية المفصل للمصنف وفي الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة فكان في اصل الوضع للخصوص ويدل عليه قوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين ولم يقل ياتوني كما قال اي الرجال اتيك بصيغة الفرد في الاستفهام والشرط ثم ان ايا ان كان معرفة بعد الاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما ذكر في الصحاح ولهذا

واذا وصفت بصفة العامة تعم كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه متن

لا يصلح مبتدا، فكانت نكرة معنا لسا ولهذا كان احد من احاد ما اضيف اليه ولهذا صح الاستفهام
بما بعدها لاضافته الى المعرفة فيتعين بالصفة كالنكرة وان كانت نكرة كما هو مذهب صاحب التخمير وغيره
فتعم ايضا بلا اشكال لكن هذا الاصل غير مطرد فان الرقبة في قوله فتحرير رقبة مؤمنة وصفت
بصفة عامة ولم تعم عندنا بل عموم اي لو قوعها موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء
المبهمة لانها محتاجة الى الصلة فصار الفعل الذي جعل صلة لها هو الشرط فيتعم الفعل
لضرورته شرطا قوله واذا دخلت لام المعرفة الى اخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا
في الاسم الذي دخلته لام المعرفة لا للعهد قال بعضهم ان ذلك يدل على ان الجنس مراد لا على
الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب مشايخنا المتاخرون وهو قول ابي علي الفسوي
من ايمة اللغة قال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس
الا انه يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا وقال جمهور الاصوليين وعامة
اهل اللغة ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى السارق والسارقة
والزانية والزاني وقوله والنخل باسقات وقوله والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا على
العموم وكذا تقول العرب الدينار اعز من الحمار والاسد اقوى من الذيب ويراد به كل الجنس
لا الفرد ولانه متى وجب صرفه الى الجنس لعدم المعهود ليحصل التعريف وهو لا يحصل الا بالاستغراق
وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يعرف به لانه لو صرف الى مطلق الجنس بقيت الذوات مجهولة وما وراءها معلوم
بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت ان العهد اذا انعدم لا بد من صرف اللام
الى الجميع ليحصل التعريف الا انه ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب
الفاظ ساير العموم ولم يتناول الكل الا بالنية الا ان يقولوا لما تساوي الفرد والكل في الدخول تحت اللفظ بطريق
الحقيقة ترجح الفرد للتيقن والصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي فان العام عند عدم المانع يتناول
الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فلو كان ما دخل عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عد
لام التعريف من دلايل العموم قال شيخنا العلامة سلمه الله وفي الجملة لم يتضح لي سر هذه المسئلة قوله حتى يسقط الى اخره
اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل النساء والرجال يصير للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف ولا عهد
في اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام فيحمل على الجنس لامكان تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وفيه رعاية معنى الجمعية
ايضا اما في الخارج او في الذهن اذ هو من الكليات فكان فيه عمل بالمعنيين واما لو بقي الجمع على الحقيقة بعد دخول اللام يبطل
معنى التوقف بالكلية وهذا معنى الشيخ عملا بالدليلين قوله والنكرة اذا اعيدت الى اخره اعلم ان الاصل في المعرفة
اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة للجنس والنكرة منا ولدا للبعض
فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كانت النكرة او موخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحد منها
للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعيين بان الانشاد كما عينها
فلا يبقى نكرة والامر بخلافه لذا ذكر شيخنا سلمه الله رحمه الله وذكر المصنف في شرح البزدوي ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى

لانها لو كانت عينها

انا ارسلنا رسولا

لانها لو كانت عينها لم تبق نكرة وهذا اوضح بالنظر الى الدليل مثاله قول الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وهذا الشعر يؤيد قول شيخنا ومثال الاول والرابع العسر واليسر المذكوران
في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية ومثال الثالث قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال هذا الاصل من المسايل رجل اقر بالف
مقيدا بصك ثم اقر به مقيدا بذلك الصك فان اداء الصك على الشهود واقر بها في عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول
فلزمه الالف واحدا بالاتفاق ولو كان كل واحد من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا
بالاتفاق وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لما ان العرف جار في تكرار الاقرار للتاكيد لا للزيادة في الشهود فيكون
الثاني هو الاول بدلالة العرف كما في مجلس واحد وعند ابي حنيفة كان الثاني غير الاول لانه اقرار بالف منكر مرتين والنكرة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول بخلاف ما اذا كان المجلس متحدا فالقياس لزوم المالين ولكن في
الاستحسان لا يلزم لان للمجلس الواحد تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقات وجعلها في حكم كلام واحد قيل
في الاصل المذكور نظر فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فالكتاب
الثاني غير الاول وان ذكرا معرفتين وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة فان الضعف الثاني عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرا منكرين
فيتلخص جوابه ان الاصل مستقيم الا انه قد يترك الاصل لتعذر العمل به في موضع وقد تحقق التعذر فيما ذكر
فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني شانا لا يمكن صرفه الى الاول وكذا
لما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لم يمكن صرف الثانية الى غير الاولى للتعذر فاما الضعف الثاني فهو غير
الاول لامكان صرفه الى غير الاول فان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني الطفولة ومعناه
خلقكم من ماء ذي ضعف اي قليل وحقير ثم جعل من بعد ضعف اي ضعف الطفولة قوة الشباب ثم جعل
من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اي عند الكبر قوله وما ينتهي اليه الخصوص الى اخره اعلم ان التخصيص
فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبيد والنساء والطايفة يجوز الى ان يبقى الواحد
لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كقوم ورهط يجوز
الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة وهو قول ابن عباس واصحابنا والشافعي وقال عمر ومالك
وبعض اصحاب الشافعي ان ادنى الجمع اثنان احتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله وداود وسليمان الى قوله وكنا
لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفي الوصايا
والمواريث جعل الاثنين حكم الجماعة بالاجماع ويستعمل الاثنان في اللغة استعمال الجماعة فيقال نحن فعلنا في الاثنين
كما فعلنا في الثلاثة والاخلاف ان الامام يتقدم على الاثنين والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان
والاثنان شيطانان والثلاثة ركب والركب اسم للجماعة فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على
ان الكلام ثلاثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة فدل ان التثنية غير الجمع والا لما اختص بصيغ
على حدة كالجماعة يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة على حدة ولان الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها يقال رجال ثلاثة ولا يقال اثنان
واجمعوا ان الامام يتقدم على الواحد ولو كان الاثنان جمعا لتقدم لان الامام الجماعة قوله وقوله عم الاثنان
الى اخره

اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا

رجاله

جواب عن كلمات الخصم يعني هذا الحديث محمول على المواريث والوصايا حتى كان للثنتين الثلثان كالثلث ونحمله على سنة تقدم الامام كما يتقدم ه
يعني ان الامام يتقدم على الاثنين كما على الثلاث لاحراز فضيلة الجماعة اذ هو مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان الخبر
لا يصح من حيث النقل كذا ذكره الجصاص وغيره واما الجواب عن المواريث والوصايا فان استحقاق الثنتين الثلثين
ليس بالنص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله فلهن ثلثا ما ترك بل بقوله فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان فالبنت للاختين
على المآل بصريح هذا النص وقد تأيد له قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك جعلتا فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع ثبت ه
في الاخوات مع ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يثبت للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة جزئية كان
اولى والوصية تبنى على الارث ايضا لانها اخت الميراث من حيث ان كل واحد خلافة تثبت بعد الموت فالحقت به واما
الجواب عن الآيات فان الخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالآية الثانية حكمها مع الجمع المحكوم عليهم بالمثال
موسى وهرون مع فرعون واما قولهم نحن فعلنا فيجوز ان الواحد يقول فعلنا كذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة
واما الامام انما يتقدم على الاثنين لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات
سوى الجمعة فاذا كان معه اثنان كملت الجماعة فثبت حكمها وهو تقدم الامام قوله واما المشترك اي المشترك فلان المفهومات
مشتركة الصيغة مشتركة فيها فتعم على سبيل البدل احتراز عن النكرة فانه يتناول الافراد بمختلف الحقيقة لكن على سبيل
الشمول يعني من حيث انها مشتركة في معنى واحد وهو الوجود وعدد الثلاث ليس بشرط في الاشتراك بل يثبت الاشتراك
بين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والقرء بضم القاف وفتحها اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه مخل بالفهم
في حق السامع والمقصود من وضع الالفاظ الافهام ولهذا لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه
وسبب وقوعه اما غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما قال ابو هاشم او اختلاف الواضعين او القصد الى تعريف الشيء
لغيره مجملا عند قصد الموضع ليكون مقصودا في بعض الاحوال للتفصيل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري
وابن فورك فالابتلاء كما في انزال المتشابه قوله وحكمه التوقف فيه يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى
ان المراد حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما تبين فكان الثابت به احد مفهوميه عينا غير عين عند السامع
من غير ترجيح لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط التأمل ليتأمل عليها وفيما في لفظ القرء فوجدنا اصل هذا التركيب
دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وعلى الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم لانه هو ايضاه
المجتمع في الرحم وكذا حقيقة الانتقال الى الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض
فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في الآية الحيض دون الطهر وهذا انما يستقيم اذا اشتق القرء
بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم
فكان الطهر احق به واطلاقه على الحيض بسبب المجاز وكذا الانتقال يكون من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر لان المراد
بالطهر الطهر الشرعي الا انه يقال ان الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم ولكن للخصم ان يمنع ان الطهر
الشرعي اول او المنتقل عنه لتوقفه على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي عم او بعض الصحابة طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منه الحيض لا انه لو رفع تنصيف ما يتحقق للحر دون التبديل
فعلم ان الثابت هو اعتبار الحيض لا الاطهار قوله ولا عموم له اعلم ان عند الشافعي والباقلاني وجماعة من المعتزلة

[illegible]

يجوز ان يراد

وان يخص من العدد والعين المسدود

جوز ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينها وعند بعض اصحاب الشافعي يجوز اطلاقه
عليها مجازا لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض الحنفية من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري من المعتزلة
لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا فمن جوزه تمسك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة
من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق
المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدهما فلو
اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة وهي الكلية والجزئية وجه قول العامة انه ان لم
يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان كان موضوعا للمجموع وهو موضوع لكل فرد ايضا فاللفظ
دائر بين كل فرد وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع دون كل فرد ترجيحا بلا مرجح كذا قيل ولانه لو اريد به المجموع
لا يحصل مقصود الواضع وهو الابتلاء او التعريف الاجمالي لانه يصير معلوما حينئذ ولان الامة اجمعت على ان لا عموم
لقوله تعالى ثلاثة قروء بل المراد منه الحيض او الاطهار واما تمسكهم بالآية فضعيف لانه يجوز ان يراد من الصلوة
العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فتعم الرحمة والاستغفار او يقدر في الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون
واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسد لعدم الاتصال بين المجموع وبين كل واحد من الافراد بوجه
الا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات اللفظ لا يتوقف على كون الباقي
مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل ولهذا لو اوصى رجل بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال
اعتقهم بطل الوصية لانه مشترك بين الاعلى والاسفل ويحتمل ان يراد كل واحد منهما فبطل لجهالة الموصى له قوله
ليسامه واما المأول فكذا قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما بلا زمين فانه ذكر في الميزان والتقويم ان الخفي والمشكل
والمجمل اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض وجوههما يصيران
مأولين وكذا الظاهر مأولا ومنها اعم القيدان في المجموع الا ان حمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء و
احتمال وغالب الرأي على دليل ظني فح يدخل في جميع اقسامه وبعض يتقيد بهذا الكلام المأول ما ترجح مما فيه خفاء
اي بحمل غالب الرأي
بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا سمي ذلك مفسرا ويحتمل ان يكون هذا التعريف
للمأول الذي من المشترك لا المطلق لان هذا المأول من اقسام الصيغة دون غيره ثم قيل انما دخل المأول في
اقسام النظم صيغة مع ان المراد يتبين فيه بالرأي لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغ لان اضافة الحكم الى الدليل
الاقوى اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة وهذا مشكل لان هذا القسم
اي قولهم المأول من اقسام النظم
في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى الموضوع من غير نظر الى امر آخر ولهذا غاير الاقسام الأخر لان في تلك الاقسام
انضم اليه لا لدلالة الصيغ معنى آخر الفصل بين كل قسم عن غيره فح لا يستقيم جعل المأول من هذا القسم كما لا يستقيم
جعل الظاهر او النص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب
والاستعمال قوله وحكمه اي حكم المأول وجوب العمل على احتمال السهو كما يجب بخبر الواحد والقياس لان المأول
ان ثبت بالرأي فلاحظ له في اصابة الحق حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا قوله
واما الظاهر فكذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف

[illegible]

فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه قوله بصيغته اى بسماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن الخفى والمشكل
فان ظهور المراد فيهما يتوقف على امر آخر بعد السماع قوله وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه لاخلاف انه موجب للعمل
وانما الخلاف فى انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضى ابى زيد ومتابعيه انه يوجب الحكم قطعا
عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له
اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص والعام عندهم لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز
ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا يدل عليه الدليل والا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع كذا قيل وقد بحث
قد ذكرنا فى العام قوله واما النص وكذا ذكر عامة الشارحين للمنتخب والبزدوى ان قصد المتكلم شرط فى النص وعدم القصد فى الظاهر
قالوا فى الفرق لو قيل رايت فلانا حين جاءنى القوم كان مجئ القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى
القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق قيل هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامة كتب الاصول فان شمس الائمة والقاضى ابا زيد
وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا فى اصولهم ان الظاهر ما يعرف المراد منه من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله فاقطعوا وما قرئوا اى يراد النظاير من ما كان مسوقا او لم يكن فثبت ان عدم السوق
فى الظاهر ليس بشرط ولهذا لم يذكر احد من الاصوليين فى حد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل والمراد
بازدياد وضوح على الظاهر ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليه سياقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون
اقران مثنى وثلاث بها ويؤيده ما ذكر فى اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضى الامام ابو زيد وصدر الاسلام وفخر الاسلام معنى قوله يعنى من المتكلم
اى المعنى الذى ازداد وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذى يفهم بقرينة ولكن ليس فى اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا
معنى قول الشيخ اى يفعل الصيغة قوله على احتمال تاويل هو فى حيز المجاز يعنى حكم النص وجوب تطرق القطع وان كان
فيه احتمال تاويل لكن ذلك الاحتمال فى حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كما فى الخاص قوله واما المفسر فكذا اى ما ظهر كلام
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال تاويل ان كان خاصا وتخصيص ان كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فانه ظاهر فى سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا ولكنه
يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه اى وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع
مع احتمال النسخ قوله واما المحكم فما احكم وضمن الحكم معنى امتنع او أمن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ
فظهر بذلك ان المحكم غير قابل للنسخ وهو قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا احتمال
الا وجها واحدا والاصح هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يحتمل النسخ يقال بناء محكم اى مامون عن الانتقاض وقيل ماخوذ
من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه عن العثار فالمحكم ما يمتنع من ان يرد عليه النسخ
والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته والاخبارات ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفاة النبى عم ويسمى هذا محكما لغيره
قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نظير الظاهر والنص فانه ظاهر فى اباحة البيع نص فى بيان التفرقة
لان سوق

ما قال

العلم

العناد بسوء الغير ليترود

لان سوق الكلام لاجل التفرقة بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد الملائكة
نظير المفسر وقوله ان الله بكل شئ عليم نظير المحكم قوله ويظهر التفاوت عند كذا اعلم ان لكل واحد من الظاهر
والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت فى موجب هذه الاقسام عند التعارض
حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ لتصير الادنى متروكا بالاعلى مثال التعارض
بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى
بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثانى نص يقتضى اقتصار الجواز على الاربع فتعارضا فيما وراء الاربع فرجح النص وحمل
الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عم المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة فان الاول نص ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثانى لا يحتمله فيكون مفسرا فرجح وحمل الاول عليه
ومثال المسائل انه لو قال على وبالله تمتع بنوع امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة
قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التاقيت بحال فرجح المفسر وحمل النص عليه
فكان متعة لا نكاحا ونظير تعارض المفسر مع المحكم مما وجد فى النصوص وذكره بعض الشروح نظير قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل
منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر فى حق قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول
عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثانى محكم فى عدم قبول شهادة المحدود فى القذف ذا تاب لان التابيد التحق به فرجح على المفسر ولكن هذا
ليس بقوى فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب
ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول
فان شهادة العميان والمحدود فى القذف صحيح حتى ينعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم قوله واما الخفى وكذا اعلم
ان للاقسام الاربعة اضدادا تقابلها فضد الظاهر الخفى وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما سمى القسم
المقابل ليتضح الاقسام المذكورة كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابله
بخلاف الاقسام الاول فان المضادة فيها ثابتة بنفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل
خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان يكون القسم الثانى فى وجوه البيان ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يكون الاقسام
النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة قلت انه داخل فى قسم البيان ولكن لم يعد من وجوه البيان ثمانية لان المقصود من ذكر الاقسام
المقابلة تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون الاقسام المقابلة تبعا لها فى البيان لم يفردها بالذكر قوله لعارض
غير الصيغة يعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعه اللغوى لكن خفى بالنسبة الى المحل بسبب عارض فى ذلك المحل كاية السرقة فانها
ظاهرة فى ايجاب القطع فى حق كل سارق لم يختص باسم آخر يعرف به خفية فى حق الطرار والنباش بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به
فان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا عن اسم السارق فخفيت الاية فى حقهما واشتبه الامر لاختصاصهما باسم آخر
لنقصان فى فعل السرقة او زيادة فيه فتاملنا فى السرقة فوجدنا فى الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة
فيه وهذا المعنى موجود فى الطرار وزيادة بان السارق يسارق عين الحافظ الذى قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة
والطرار يسارق العين المتيقظة التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فخفيت
لزيادة الاسم لزيادة فى فعله فيثبت القطع فى حقه بالطريق الادلى واما النباش فيسارق عين من يهجم عليه ليس بحافظ للكفن ولا قاصد
الحفظ من المارة

لئلا يطلعوا على جناياته فيبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان الحرز والمالية جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل هذه التعدية وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان قوله واما المشكل فكذا اي المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من سائر الاشكال قوله فهو كاسمه في اشكاله اشارة الى ماخذه فان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله وامثاله كقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى للسامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وقال انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض في الاذى اللازم اولى وقيل ان من نظايره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد ان يوجد ليلة القدر في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا وبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر وكذلك قولهم من قرا يس كان كمن قرا القران عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن قرا القران عشر مرات بدونها لا معها قوله وحكمه كذا المراد من الطلب ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في المراد منها كما لو نظر في انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع لما ذكر فيقتضي التخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كان قاعدا او مضطجعا او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا قوله واما المجمل فكذا المراد من ازدحام المعاني توارده على اللفظ من غير رجحان لاحدهما والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالربوا والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير وقول المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان المشترك بين معنيين اذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفي ان يقول هو ما اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل كما قال شمس الائمة قيل في جوابه لما حصل المراد وتوهم المعنى لا يضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه قوله وحكمه كذا اي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان فاذا لحقه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل بعد ذلك كبيان الربوا بحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا في اللغة الفضل المستحق بجميع انواعه والنبي عم بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر وانعقاد الاجماع ايضا ان الربوا غير مقتصر عليها فصار مثالا فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان تسميته مشكلا فيكذا قبل قوله كالصلوة والزكوة فانهما وضعا للدعاء والنماء فهما غير مرادين بالاجماع بل زيد في الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب المراد ثم يتامل المراد ليظهر المحكم من المفهوم وهذا لان تفسير الصلوة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن فلا بد من التامل ليتميز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض فريضة والبعض واجبا وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عم في كل مائتي درهم خمسة فيطلب المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا او بصفة النماء او بوصف الفراغ من الدين وغير ذلك مما يعسر تعداده قوله واما المتشابه فكذا ضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور

حتى امن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفا نهايته حيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه اعتقاد الحقية فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق وسوف نقف قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فانه يتوقف على المراد منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة اعلم ان ما ذكر من تفسير المتشابه فانه انقطع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي بناء على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه والموقف على قوله والراسخون في العلم لعل ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به لم يكن لهم فضل على الجهال فلم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون ويؤولون كل اية ولم نرهم وقفوا على شيء ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله للزم الخطاب فيه بما لا يفهم ولزم مثل الخطاب بالاعجمي لمن لم يعرف به فانه وقال العامة ان الوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ اثنى الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم ابتغاء ابتغاء الفتنة بان جعله على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله عم هذه الاية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر مطلقا ممن اتبع سواء اتبع لابتغاء الفتنة او لغيره فيتناول الجميع والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لانه في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل في تفهم معانيها وحكمها مفوض الى العقل فلو لم يبتل العقل لاستمر العالم في ابهة العلم على التمرد وما انقاد لتذلل العبودية والحكيم اذا صنف كتابا وربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقياده فلم يحرم باستغنائه برأيه هدايته منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها كذا في عين المعاني قوله كالمقطعات في اوائل السور اي المتشابه مثل المقطعات في اوائل السور اي الحروف المقطعة التي يجب ان ينطق في التكلم كل حرف منها على الباقي مثل الم وغيرها ثم قيل هي من المتشابهات فيجب الايمان بها ولا يطلب فيها التاويل وقيل هي من الشئ الملائكة التي يعلم بعضهم بعضا وقيل بها السب مشابهة بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التاويل بحيث لا يرد العقل والشرع بدليل تاويل بعض الصحابة مثل ابن عباس وغيره من غير نكير وانكار عليهم من الباقين ولما كان القول الاول اكثر اختاره المصنف وتابع فخر الاسلام قوله واما الحقيقة فعيلة اما بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بمعنى الاول او لنسبة التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كالنطيحة اذا كانت بمعنى الثاني لان النقل ثاني كالتاء للتانيث ثم الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها تعددا ولا اشتباه في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلثة فان الصلوة المستعملة في الدعاء مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرف هذا فاعلم ان المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز في الاصطلاح الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدخل فيه الاقسام الستة ولفظ الحقيقة يطلق على اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الاصالة وقد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد ههنا الاول وهو قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز قوله واما المجاز فكذا المجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي واصله مجوز فقلبت الواو المفتوح الفا كمقول ومعوض

ومعناه ومقام وسمي به لان اللفظ اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى موضعه والمراد من قوله لمناسبة
الاتصال امرا ما صورة كما في تسمية المطر سماء في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي في طين بسبب
المطر فان السماء للسحاب ولكل ما علاك فاطلق على المطر نزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اسم
اذ لا مناسبة بينهما في المعنى واما معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك
لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد
بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل بالوصف الخاص المشهور وهو الشجاعة فصح استعارة اللفظ بهذا المعنى
للشجاع وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم يبق للكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق
الفصاحة فضل على غيره قوله وحكمه اي حكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا كان او عاما
وقال الشافعي لا عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام ومنع الضرورة لم يرتفع بدون اثبات حكم العموم
فلا يصار اليه كما في المقتضى عندكم ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص وعموم
الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة والامر كذلك بل بدليل زائد يلحق به مثل الواو والنون
او الالف والتاء نحو مسلمون ومسلمات او اللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد
ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقة وما ذكر الخصم انه ضروري باطل فان الفصيح من اهل
اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة
وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وانه لم يكن للاحتياج
وعجز لكمالها لا يعد ولا يحصى والله تعالى متعال عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري وايضا المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك
موجود في القرآن لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى السامع فانه يثبت ضرورة تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانها
فيه راجعة الى المتكلم كما قلنا انه لتوسعة الكلام فجاز ان يوجد في القرآن دون المجاز في قوله وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة
الى رد قول من انكر وجود المجاز في القرآن من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه
واذا صدق نافيه كان اثباته كذبا فيمتنع في كلام الله تعالى وبما ذكرنا انه ضروري والله تعالى منزه عنها وبانه لو كان واقعا
في القرآن يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز منه والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لانه موجود في القرآن بحيث
لا يحتاج الى انكاره وقولهم المجاز كذب قلنا ممنوع لان كذبا انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات دلالتنا للحقيقة كقولنا هذا اسد وليس باسد وصفه تعالى
بطريق الحقيقة اما لو كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز فلا يلزم الكذب وانما لم يصح بكونه متجوزا لان اسماء الله تعالى
توقيفية قوله ولهذا جعلنا لفظ الصاع اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمراده فان
بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس
محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على حرمة
الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة كما في المطعوم وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى ولا ما يكال
بالصاع بما يكال بالصاعين او لا الكيل بالكيلين علم ان الكيل هو العلة وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار

مجازا لا عمومه

مجازا لا يجوز عمومه ومع ذلك يريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا فلا يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فانه يدل بعبارته على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا متساويا او غير متساو لان الطعام محلى بلام الجنس
فيقتضي العموم الا ان الاستثناء عارضه في الكثير فبقي فيما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين ويلزم من اشارته
ان الطعم علة الربوا لا القدر والجنس لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى الطعم
الزاني والزانية فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان هو العلة
واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير
المطعوم متفاضلا لعدم العلة قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي يصح اطلاق اللفظ على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه
بحال وهذا علامة الفرق بينهما فاسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار
والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية قوله ومتى امكن العمل بها سقط المجاز اي متى امكن العمل بالحقيقة سقط
المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل ومن الناس من يزعم انه اذا امكن العمل بها يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال
وامكان الارادة ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة لما قلنا
ولمبادرة الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم سواء في الاستعمال فاسد لان تحقق الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يبقيهم
الا بقرينة قوله فتكون العقد لما ينعقد الى اخره لا كفارة في يمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه
عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية والغموس معقودة لان
المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا يرى ان ما يقابله وهو اللغو ما جرى العزيمة
على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو ربط القلب باللفظ لايجاب حكم نحو ربط اليمين بالخبر المضاف اليه
لايجاب الصدق فيه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض
ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عقد القلب
فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه اولى كذا في التقويم وغيره فكان معنى قوله بما عقدتم حقيقة
انه اقرب اليها او المراد منه الحقيقة الشرعية وكذلك لفظ النكاح استعمل في الوطي لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون
وكقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا التاركين على طهر نساءهم الناكحين بشطي دجلة البقرا
وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عليه السلام تناكحوا الحديث ويقال كنا في نكاح فلان الا ان استعماله
في الوطي بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع ومعناهما انما يتحقق في الوطي حقيقة ولذلك سمي جماعا
وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب له او لان فيه ضما حكميا فكان حمله على الوطي اولى فعلى هذا تبين ان حمل قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم على الوطي ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قال الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن
عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في المتنازع هو العقد فان قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة
اسم المسبب للسبب وقد ابطلتم ذلك قلنا اي المسبب مخصوص بالسبب في المثالين فكانا في معنى العلة فيصح الاستعارة
من الطرفين وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا الا بعزيمة القلب ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له
قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطي المخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع ووطي الاماء

ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا قيل ولا يخلو عن تمحل قوله وسيجيء الى اخره اختلف الاصوليون في جواز ارادة
الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه متمسكين في ذلك الى
انه لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد من نفسه ان يريد بعبارة واحدة معنيين مختلفين كما اخذها موضوع لمعنيين
متفقين فرادى على استحالته يشهد الضرورة ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما هو ان القول بجوازه محال لان الحقيقة اسم
ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما يكون متجاوزا عنه والشيء الواحد في حال واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه
ومتجاوزا عنه واعترض عليه بانه لا نم ان الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما
وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والمجاوزة ولكنه يتلفظ به ويراد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا
والثاني هو اختيار المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة
المخصوصة وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا يرى ان الانسان لو قال رايت حمارا لا يفهم البهيمة والبليد
معا واذا قال حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما او عن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهري وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية
من الملك فكما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد فكذا استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في
استعمال واحد وزعم بعض مشايخنا العراقيين انهما لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار
محلين حتى انهم قالوا تثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت
الولد مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالاجماع او بالنص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت
عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا
في زمان واحد لانا نقول انتفاعه بطريق الملك لا العارية اذ الملك مطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد
ابطل حقه بالاذن واطلاق العارية عليه مجاز لان ملك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه للمرتهن ولاية الاسترداد
لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة قوله حتى ان الوصايا لغوه اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث
ماله وله معتق واحد ومولى مولى كان نصف الثلث للمعتق لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث والنصف الباقي مردود
الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهي معتقه متى اريدت بهذا اللفظ فلا يدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز اذ
الاسفل مضاف اليه بالتسبيب والاعلى مضاف اليه باعتاقه اياه حقيقة فلم يتناول الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى
لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز قوله ولا يلحق غير الخمر بالخمر والثاني في حق الحد بشرب
القليل من سائر الاشربة المسكرة كالباذق والمنصف كثيرة كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عم
من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص
كالخمر ولكنا نقول لا يصح الحاق سائر الاشربة لان اسم الخمر للني من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة
مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال وقد الحق
العقل

سائر الاشربة

سائر الاشربة ما لحقوه اتحاد الحد عند حصول السكر فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم
في الكثير بالاجماع وبقوله عم والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق قوله ولا يراد بنو ابنيه بالوصية لابنائه ذكر
في المبسوط لو اوصى بثلثه لبني فلان وللفلان اولاد فالثلث للذكور دون الاناث في قول ابي حنيفة الاخر وفي قوله
الاول هو قولهما اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان تفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق ولو كان
له اولاد واولاد ابن يعني ليس حينئذ لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان اسم الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز فلا
ان يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل سواء لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين فيتناولهم
عموم المجاز كما في مسئلة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما قوله ولا يراد المس باليد الى اخره نقل الغزالي عن
الشافعي انه قال احمل اية اللمس على المس والوطي جميعا حتى يكون مس المراة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو
الجماع مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطلت ارادة الحقيقة وما قال الشافعي
خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا اولوا الملامسة بالجماع وابن عمر وابن مسعود حملاها على
المس باليد فان قيل قد قرئت الاية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احدهما على الوطي والاخرى على
المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن على التشديد والتخفيف على الحالتين قلنا لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحدة
منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عم
كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة والسلف اختلفوا في تاويل الاية على القولين كما ذكرنا فكان القول
بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا خلافا لما اتفقوا عليه خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات
قوله وفي الاستيمان الى اخره هذا جواب عما يقال قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم
ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء
والموالي فقال في الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول
الفروع لانهم ينسبون اليه بطريق المجاز قال الله تعالى يا بني ادم فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن
الدم ولان الشبهة ما يشبه الثابت وما ليس بثابت والامان مما يثبت بالشبهات قوله بخلاف الاستيمان
على الاباء والامهات يعني انهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم
يتناولهم صورة فاشار الى الفرق بان ذا اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول
اذ الاجداد والجدات اصل الاباء والامهات فلا يليق ان يكونوا اتباعا فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان
لهم ولا يقال الجد اصل خلقة ولكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب
فيليق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا يرى انه يستحق الميراث له وانتقال نصيب الاب اليه عند
عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان ثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه
كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيجوز
اذا لم يمنع معارض كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء اذ جهة كونه اصلا خلقة مانعة عنه
فسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه واما استحقاق الميراث بطريق التعصيب بل الشرع
اقامه مقام الاب عند عدمه

لا نعني الميراث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب ولعله يريد
من المتعة في شي لا يقال اذا اشترى المكاتب اباه نصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا للجد الا اسم
تبعا وهو حسن الدم لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد
ظاهرا وان الامان هل يثبت ابتداء بصورة الاسم والكتابة تثبت بوجود الابن بامر حكمي وهو السراية
لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله وانما يقع على الملك الى اخره هذا جواب عن
سوال مقدر وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار
المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل
عدم صحة النفي في الملك وصحته في غيره وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان
الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء فقال وانما يقع على
الملك والاجارة والدخول حافيا اي كذا باعتبار عموم المجاز وهو الدخول في نسبة السكنى وانما حمل على الدخول في هذا
لان مقصود الحالف عرفا منع نفسه عن الدخول دون وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل
والحفا فيحنث بالكل الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان لانه لما صار مجازا في
الدخول لا يعتبر حقيقته وكذا حمل اضافة الدار على نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر
لبغض صاحبها فعرفنا ان المراد نسبة السكنى وصار كانه قال لا ادخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك
والعارية والاجارة ويحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة غير
فلان لم يحنث كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وذكر في فتاوى قاضي خان والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان
لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع الشبهة الا ان يحمل قوله دار فلان عبارة عما اضاف اليه الدور
مطلقا فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها قوله وانما يحنث الى اخره هذا جواب سوال مقدر ايضا وهو ان يقدم فلان صح
اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة لبياض النهار ومجاز
لليل فقال في جوابه انما يحنث بالقدوم ليلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع وبيان ذلك
ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير
مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز
والمشترك لان المجاز اكثر فيحمل على الغالب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة
والا فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك في ان اليوم ظرف على
كلا التقديرين عند العربية فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة
كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او ساكنت في هذه الدار
يوما او شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم
اذ لا يصلح تقدير هذه الافعال بزمان فلا يقال خرجت او قدمت يوما فيحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب
ثم في قوله لعبده حر يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا

بالطلاق

بالطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامراته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان
يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه وهو القدوم في هذه المسائل في ترجيح
احد محتمليه لان اضافة اليوم اليه للتعريف وتميزه من الايام ولهذا لم يؤثر يقدم في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه
لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بمظروفه وهو العتق وحر كذلك في يوم قدوم فلان والى هذا اشير في المبسوط والهداية الا
ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا
نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق قوله وانما اريد النذر
الى اخره هذا جواب سوال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا عند
ابي حنيفة ومحمد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها
على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز فقال في جوابه وانما اريد به النذر واليمين لانه نذر بصيغته
يمين بموجبه والممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب
المنذور لا محالة ولا يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لتصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه
لا يصح على ما عرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصار النذر تحريم المباح بواسطة
موجبه لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا
واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع
تحليلها بالكفارة حتى روى مقاتل انه عم اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود
وزيد وطاوس والحسن والثوري في الكوفة فهو كشراء القريب اي يمين في الشرع شراء القريب اعتاقا وتملك
ان يكون اثبات الملك ازالة لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا
بواسطة موجبه بصيغته وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق بالنص في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري
حيث قال يجب القضاء والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم
يثبت من غير نية كذا قيل وللقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد
بهذا اللفظ حقيقته ومجازه ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين كقول بالله
قال ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال في اخبار عن عمر
امنتم له وقال في موضع اخر امنتم به والاخرى نذر وهو موقوف على ... الا عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة
فحمل عليه فاذا نوى نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة ولعله
بل في كلمتين يعني بهذا يكون قوله علي ان اصوم ساد مسد جواب القسم وايجابا في نفسه كما كرمتك في قوله والله ان
اكرمتني لاكرمنك جواب الشرط وساد مسد الجواب فعلى هذا لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين
لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح به اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح قوله وطريق الاستعارة الى اخره
اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان تذكر احد طرفي التشبيه
وتريد الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به

كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يختص بالمشبه به من اسمه وجنسه مع سقوط ذكر التشبيه بالاداة في الذكر وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وهو انه اكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص بنزع الثوب المستعار فيعرض المستعار عنه الا انه اذا افتقر احدهما مالكه والاخر ليس لذلك وذكر في نهاية الايجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم من اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له وقال بعض العلماء ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة فلو لم يكن موضوعا لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضعوا انه عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الالفاظ ثم العلماء حصروا الاتصال بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عم بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي سمى الخمر اثما لكونه سببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى جعلون اصابعهم في آذانهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي يدل سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه واطلاق احد المتشابهين على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لمشابهتهما شكلا واطلاق اسم الاسد على زيد لمشابهتهما في الشجاعة واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف سواء اقيم المضاف مقامه كقوله تعالى واسئل القرية اولا كقوله ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اي انا ابن رجل جلا وتسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية قضاء الحاجة بالغائط وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله تعالى حكاية عن ابرهيم واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق احد الضدين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ في قوله وطريق الاتصال بين الشيئين في اللغة اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال الا من احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك رد الكل بعضها في البعض قوله في الترغيبات الى اخره لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري في جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس ايضا وقد نطق النص وهو قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبي به ونكاحه عم انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت مجازا في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما لان هذه الالفاظ انشاءات في الشرع وانها افعال خارجة الكلام وهي اللسان وكانت بمنزلة الجوارح وهي افعال حقيقة

واراد ان يكون

واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها ولكنا نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جائز في اقسام الكلام اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه الكلام لغوي هو انشاء لفعل لغوي من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من حيث السببية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير اتصال الصورة في المحسوسات لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ معنى السبب الافضاء الى طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها من حيث موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب مثبت لكنهما متجاوران صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي المعنى الذي لاجله شرع التصرف فيتأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان يستعار احدهما للاخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمناسبة في المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثيق فيجوز استعارة احدهما للاخر قوله والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان صحة الاستعارة المجاورة وذلك يكون بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فظاهر واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجمع الكل في ملكه استحسانا لان الملك يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به عادة لان المطلق يتقيد بدلالة العادة ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا يرى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره حنث في يمينه فان قال عنيت بالملك الشراء صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني فيجوز ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان العبد منكرا فان كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر يعتق النصف الاخر في الوجهين لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث وفي المشار اليه لا عبرة بها فيحنث وان لم يجتمع الملك ولان يدول الاشارة الى المعين قصده نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل له الغنا اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في اوقات متفرقة كذا في جامع شمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قولنا عتق النصف الاخر في الشراء ان يكون الشراء صحيحا وان كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه تم قبل قبضه ولا ملك له فيه قبل القبض ثم المراد من قول الشارح في امثال هذه الصورة يدين ديانة لا قضاء انه اذا استفتى فيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كالواستفتى

وجل عرفتيه ان لفلان على الفا وقد قضيته هل برئت من دينه بغتيه بالبراة واذا سمع القاضي ذلك من يقضي عليه بالدين الآن يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض الشروح قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب الى اخره السبب لغة ما يتوصل به الى الشئ ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء وفي الاصطلاح ما يفضي الى الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل وقد يطلق على السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علة كدلالة السارق على المال المسروق والسبب في معنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه كشرا القريب اعتاق والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال يجوز الاستعارة من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفتقر الى السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب بوجه الا الاستعارة باعتبار الافتقار يجوز من جانب واحد قوله كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة فيجوز ان يستعار الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة او حررتك او اعتقتك ناويا للطلاق وقع الطلاق وانما يحتاج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل للحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي يجوز حتى لو نوى به الحرية يعتق قوله للتشابه والتشاكل في المعاني من طريق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال يبتني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها استعارة منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون سببا لزوال ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصلح للاستعارة وهو سلم الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي يجوز الاستعارة اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة وشرعا اما لغة فظاهر واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية ولكنها صارت محبوسة لحق الزوج متقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد وما روي انه عم قال النكاح رق محمول على ضرب ملك يثبت بالنكاح فظهر انه بما ذكرنا لا حقيقة واما معنى الاعتاق لغة وشرعا فاثبات القوة اما لغة فلانه يقال

عنق الفرخ

عنق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت باثر على الكمال وسلطان المالكية معدوم حتى الحق المرقوق بالبهايم ولم يصلح لشهادة ولا ولاية وكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لتحصيل القوة الثابتة عليها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت والطلاق الحي من المحبوس مشابهة فيمتنع الاستعارة من حيث المعنى ولا يقال ما ذكرتم يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة فان عنده ازالة الملك ما عرف في مسائل تجزي الاعتاق فكان الاعتاق اسقاطا عنده فيجوز ان يستعار الطلاق له عنده لانا نقول الاعتاق اثبات القوة عنده ايضا لكن بواسطة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض ولا مشابهة بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة كذا قيل وفيه بحث فان الاعتاق لما كان عنده ازالة الملك عنده يثبت التشابه في المعنى المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فيمتنع ان يجوز الاستعارة عنده قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة الى اخره المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وفي بعض الشروح الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على ثمرها ان كانت مما يوكل كعنب الكرم والرمان والتين والجوز والرطب وان لم يكن فعلى ثمنها ان كان لها ثمر كالنخلة وان لا يعلم ثمنها كالخلاف ونحوه وفي قوله لا ياكل من هذه النخلة فيمينه يقع على ما خرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وثمرها ولو اكل من باطنها او من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل من خلها لم يذكر في الكتاب والظاهر انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك وذكر ابو الليث انه يحنث كذا في جامع الكبير قوله والمهجور شرعا الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب مطلقا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره في القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انا تركنا الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او الاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشا منه الخصومة بعض الجواب وانما حملنا على الجواب لان الخصومة حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا الآية فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عنه وانه قد يكون تارة بلا وتارة بنعم فيتناولهما الامر فاذا اقر فقد اتى بما امر فيصح غير انه عند ابي يوسف في قوله الآخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيامه مقام الموكل وعندهما لا يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاضي لانه لما ترتب على خصومة الآخر يسمى باسمه ولو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة والاصل في ذلك اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه وان كان معرفا بالاشارة لا يتقيد

لان الوصف للتقييد او للتعريف وانه يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف ايضا لحصوله
بمعنى اقوى منه وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد واذا ثبت هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في مسئلتنا بوصف الصبي
لانه يصلح داعيا الى اليمين لان الصبا مظنة السفه الا انه لم يتقيد لما ذكرنا ان هجران الصبي حرام شرعا قوله
وان كانت مستعملة اي لو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة
لان المستعار لا يزاحم الاصل وعندهما المجاز اولى بدلالة العرف ولعمومه كما لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من
الفرات ولا نية له يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المحوزة من الفرات
لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى فيوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة
وهو يوكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا الكرع الذي هو حقيقة كلامه في الشرب مسئلة الشرب فان من لابتداء
الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم
ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى فكان اللفظ محمولا على الحقيقة لا على المجاز وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف
اكل ما في باطنها اذ يفهم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير والشرب
من الفرات ماء منسوب اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه
النسبة فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا
نوى الحقيقة او المجاز فيقع بالاتفاق على ما نوى ولو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او الحقيقة اكثر
استعمالا او كانا سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة بالاتفاق قوله وهذا بناء الى اخره اي الاختلاف المذكور
بناء على اصل اخر مختلف بينهم وهو كذا اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف تصور الاصل لان
الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير الى الخلف تعذر الاصل وان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا المعاني بلا خلاف وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان
تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن
الالغاء فعند ابي حنيفة هو خلف عن الحقيقة في التكلم وعندهما خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله لعبده
الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لاثبات
الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت
العتق بناء على صحة التكلم لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى
وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفية في التكلم اولى ولهذا ذكر ان المجاز لا يجري في المعاني لان الحقيقة معنى
وصفتها لا يقبل الانتقال الا يرى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه
والاستعارة متعلق بعرفنا ان الخلفية في التكلم ويظهر ثمرة الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فعلى قولهما وهو قول
ابي حنيفة الاول والشافعي يلغو هذا الكلام لانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في نحوه صحيحا موجبا للحكم

على الاحتمال

على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا
فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفة في قوله الاخير يعتق هذا العبد ويصير
هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية في التكلم دون
الحكم عنده فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك
فيما نحن فيه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن
لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ثم وجه بناء ما نحن فيه على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده ثم ثبت
الحكم بالمجاز مقصودا لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجح على التكلم بالمجاز
فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه
اكثر فائدة او لكثرة استعماله فصارت الحقيقة مرجوحة كالحقيقة المهجورة والمرجوح في مقابلة الراجح ساقط اليه اشير المجاذه
في الجامع البرهاني قوله وقد تتعذر الحقيقة والمجاز الى اخره اذا قال لامراته وهي لا تصلح بنتا له او تصلح لكن معروفة
النسب من غيره هذه بنتي لا تقع الفرقة ابدا يعني سواء اصر على ذلك القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع من وطئها وصار
كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنتا وقال في التي يصلح انها تحرم لان ملك تصلح
النكاح اضعف من ملك اليمين والولد ينافي هذا الملك حتى كملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذا اللفظ
فهذا اولى ولنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر اما في التي لا تصلح فظاهر واما في التي تصلح فلان الحقيقة
ان ثبتت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا في حق المقر لا غير ليظهر اثره في
التحريم لا وجه الى الاول لان النسب مستحق ممن اشتهر به فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني ايضا لان هذا
الكلام لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه
اثبات حرمة هي من واجب النكاح دون تبديل حال المحل فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم لان
الزوج لا يملك اثباته تحريم قاطع لملك النكاح فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا والذي يملك الزوج اثباته
التي حرمة يملك الزوج اثباتها بالملك للنكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يحمل قوله على تحريم يملك الزوج
اثباته مع الملك ليتفق اليه ويلغيه يقول فان حرمتها ما هو كالمحل الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته له
واعلم ان الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم نص عليه في الاسرار وفي شاراته وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجبه من الاقرار قبل التكذيب والقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع
او بالرد الا ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر في المحيط ان كانت في
مجهولة النسب فرق بينهما وان ثبت هذا فعلى هذا يظهر فائدة التقييد قوله والحقيقة تترك بدلالة العادة
الى اخره اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا انها تترك بقرائن منها دلالة العادة كما لو نذر ان يصلي او يحج
او يمشي الى بيت الله ونحوها فان حقيقة الصلوة والحج لغة الدعاء والقصد لكنها صارت مهجورة شرعا وعادة حيث لم
لم يعرف منها الا الاركان المعلومة

وزيارة بيت الله وهو الحج حتى يجب عليه الصلوة وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو حلف لا ياكل لحما
فاكل لحم السمك لم يحنث فاللفظ بعمومه يتناول لحم السمك وغيره ولهذا سماه الله لحما طريا ولكن تخصص بدلالة
الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد والملحمة الواقعة العظيمة
ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط فى الحيوان وليس للسمك دم والا لما عاش
فى الماء وكذا شرط النجح لحله فكان فى لحمه قصور من حيث المعنى فكان ناقصا في الاسم المطلق الى ما فيه قوة اولى ان كان الاسم لحقيقة
ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا
التحم القتال ماخوذ منه ايضا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف
فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبائعه لا يسمى لحاما والعرف معتبر في اليمين فيخصص العموم به كما تخصص
الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس العصفور بالاتفاق وان كان حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لى حر
لا يتناول المكاتب حتى لا يعتق وان كان ثبت العتق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا لان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه
ولا يملك المولى مكاسبه ولا وطئ المكاتبة فكان كونه مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله اطلاق الملك بخلاف المدبر وام الولد
حيث يدخلان فى عموم قوله كل مملوك لى لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه الحلف لا ياكل الفاكهة اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف
بكذا فان الحكم تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحكم باعتبار
الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرمان والرطب والعنب عند ابى حنيفة
وعندهما حنث باكلها وهو قول الشافعي وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا فى التهذيب قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على
سبيل التنعم وبعض الاشياء الكامل ما يكون من ذلك فمطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق
من التفكه وهو التنعم قال الله فاكهين اى متنعمين والتنعم زايد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام
وقد يجتزى بهما فى بعض المواضع والرمان فى معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس فكان
فى هذه الاشيا وصف زايد وهو الغذاء فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول
لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة افتى على حسب زمانه وهما كذلك فى عرفنا ينبغى ان يحنث
باكلها بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم اى سوق الكلام يعنى يترك الحقيقة بقرينة لفظية تلحقه به سياقا على
او متاخره كقول الرجل لاخر طلق امرتى ان كنت رجلا واصنع فى مالى ان شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها
دلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فى يمين الفور وذلك مثل امراة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق
انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال تعال تغد معى فقال والله لا اتغدى
وذهب الى بيته وتغدى لم يحنث فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع فى موضع النفى اذ
التقدير لا اتغدى تغديا ولا اخرج خروجا فيقتضى ان يحنث بكل تغد وخروج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ
من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب فيتقيد به لانه بنا عليه وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة ولم يسبق
وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين موبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما اخر
وهو ما يكون موبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه

بعد ذلك

بعد ذلك ولم يحنثا والفور فى الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى
لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات
وقوله عم رفع عن امتى الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الا
بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد ترك
العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطا والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام عن قبول الحقيقة انها ساقطة
وليست بمرادة وان العمل فى حديث النية والخطا والنسيان والاكراه فى حديث الرفع مجاز عن الحكم بطريق اطلاق
اسم الشئ على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى قوله واسئل القرية كانه قيل حكم الاعمال بالنيات
ورفع حكم الخطا والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب
كالوضوء بالا نية وكالصلوة بالاسمعة راعيا للاركان والشرايط بجوازهما ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه
شئ من كلام الناس من غير قصد فى صلوته تفسد صلوته ولا ياثم واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة
الاسم المشترك فلا يجوز احتجاج الخصم به على نفى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطا والاكراه حتى يقيم
دليلا على ان المراد ليس الا ما يتعلق من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والماثم
مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون منه حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولقائل ان يقول
لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوى كالشئ لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما بهذا المعنى العام
لا بكونه موضوعا بازا كل واحد فكان من قبيل الشئ لا من قبيل القرء الا ترى انه يتناول الثواب والماثم لا باعتبار
كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضى ابا زيد لم يفرق بين المقتضى
والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من باب المقتضى فيستقيم على قوله الاستدلال بالعدم جواز
عموم المقتضى عندنا فاما الشيخان فخر الاسلام وشمس الائمة خالفاه فى المحذوف وفرقا بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم
المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما
اختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء ومن المجمل ما روى قوله
والتحريم المضاف الى اخره اعلم ان اصحابنا العراقيين والكرخى ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان
كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عم حرمت الخمر لعينها للفعل المقصود منها بدلالة محل
الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما فى مقدوره والفعل مقدوره فاما الاعيان فليست مقدورة
لنا اذا كانت معدومة فكيف وهى موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل اى نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال
قوم من القدرية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان
وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض واما ان يضمر الكل فهو محال فوجب التوقف ولان القول
بثبوت التحريم على العموم يحتمل بوصف العين والفعل جميعا به متعذر فيتوقف ولكنا نقول اذا اضيف التحريم الى عين
كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيصح وصف العين به ومعنى اتصافها به خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق
محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن للتوقف معنى مع صحة اضافة التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لانه ضرورى يصار اليه عند تعذر
العمل

الخطا والنسيان والاكراه

كونه ثوابا او اثما باعتبار الحكم

بظاهر اللفظ فلا يجوز التوقف والاجمال والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لغلامك لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول والى العين من النوع الثاني وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا الاقبح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان قوله فصل في ذكر حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يتوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو اطلاق لفظ الحروف فيما على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسما مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا فابتدا بها وقال قالوا والمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم البعض على اصل ابي حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعي وعند جمهور العلماء من ائمة اللغة والفقه انها لمطلق العطف احتج من قال بالترتيب بقوله عم حين سالوا عنه عن السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدا قال ابدؤا بما بدا الله تعالى به يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا ولما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم كانوا اهل لسان وبقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف فاستفيد هذا من الواو وبقوله عم لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول عم وبين ما قاله الخطيب القائل ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وعند الاستقراء والتامل في مواضع كلامهم تبين ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب فان العرب يقول جاءني زيد وعمرو فيفهم من هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب والمقارنة لما صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه يكون تكرارا او تناقضا ولا تناقض في قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة لان عكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولان القادم للترتيب ومع للقران فيلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقران دفعا للتكرار ولانه خلاف الاصل فاما الجواب عن تمسكهم فلان البداية بالذكر في مصطلح الكلام تدل على زيادة عناية المتكلم بذلك الشيء فيظهر به نوع قوة صالحة للترجيح فلذلك رجح النبي عم بالتقديم فقال ابدؤا بما بدا الله تعالى وصار الترتيب واجبا بفعله او بقوله لا بالنص وكذا قوله تعالى واركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرف به كيف وانه معارض بقوله واسجدي واركعي والقيام مقدم والركوع على ما عرف فلذلك عرف الترتيب وكذا رده عم على الاعرابي لم يكن لافادة الواو للترتيب ولا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى بل لترك اسم الله تعالى على ذكره سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغير الموطوءة الى اخره هذا رد لما زعم بعض مشايخنا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة وهي انه اذا قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ودخلت تطلق واحدة عنده وثلاثا عندهما فلو لم يكن للمقارنة عندهما يقع من الاول ولغى الثاني والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب لوقع جملة كما عقله فتبين علقتي بمال وفي غير الموطوءة انما تطلق الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط

لانها

لانها اوجبت الواو للمقارنة او للترتيب فلهذا لو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة بالاتفاق فلو كان اختلافهم في هذه المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ثم عند ابي حنيفة لو ذكر الطلقات متعاقبة فطالق الثاني والثالث جملة ناقصة موقوف على الاول لا محالة في افادة المعنى فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فاذا تعلق بهذا الترتيب تعلق نزل كذلك ايضا لان الاجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق وعندهما يتعلق بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزل جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الناقصة الشرط كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع الثلث بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا كذا في الجامع قوله واذا قال لغير الموطوءة الى اخره هذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول على الثاني والثالث فيقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ولا لان الواو للقران وقال مالك والشافعي واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة يطلق ثلاثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلاثا ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم على قول ابي يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء فيغير اوله وما قال ابو يوسف احق وقوع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم كذا قاله شمس الائمة قوله واذا زوج امتين الى اخره اذا زوج الامتين فضولي بغير اذن المولى من رجل ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فقال انما يبطل نكاح الثانية لفوات محل الاجازة لا لاقتضاء الواو للترتيب وذلك لان عتق الاول يبطل محلية الوقف في الثانية يعني بعدما اعتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا محل للامة في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله يوقف اول الكلام على اخره كما يوقف على الشرط والاستثناء واذا لم يغير لا يتوقف ففي مسئلة الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى يصح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بين الاختين واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فانه باخره يثبت الجمع فيبطل نكاحهما فيتوقف على اخره لهذا لا لاقتضاء الواو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا يتوقف قوله وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجمل الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو ولان الاعراب لا ينتظم الكلام الا بعد ان يكون هناك تعليق ينتظم معانيها فاذا وجدنا الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فلذلك يكون مغنيا

جملة

عن تكلف متعلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها مستقلة بفايدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير
منقطع عنها بالجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وهو يسعى يعدو ويبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاول
مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من تجوزاتها لا استعارة فيحوز استعارتها
لمعنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده ادّ الي الفا وانت حر لا يعتق الا بالاداء لان الواو للحال اي اذا
لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم
الاتصال بين الجملتين ولا بد منه على ما عرف فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط
تعلقت الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال
ان اديت الي الفا فانت حر وهذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت
في قوله انت حر فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض
شرطا للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون معلقا
واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة
على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد اي انت حر في حالة
وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة
من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة والثاني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى
فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وجوب الحرية في الحال
فيكون معناه ادّ الي الفا مقدرا للحرية في حالة الاداء فكانت الحرية معلقة بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا
واقعة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه وتصير معنى الكلام ادّ الي الفا تصر حرا فكانت الحرية متعلقة
بالاداء وقيل معناه ادخل الحرية حال الاداء اي وصفاته لا تسبق الاداء اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة
لا تسبق الموصوف قوله وقد يكون لعطف الجملة اي وقد يكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم
او للابتداء فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة لان
الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف الواو
لعطف الجملة عند ابي حنيفة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال بدلالة حالة المعاوضة اذ الخلع عقد
معاوضة فيصير شرطا لما بينا ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم
وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضا لان الامر
زايد في الطلاق لانه ينفك عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها
لا يوجد بدونه ودليل لزوم العوض اذا دخلها صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادّ الي الفا وانت
طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه كما في النكاح وساير
المعاوضات واذا كان كذلك لا يصلح معارضا لان العارض لا يعارض الاصلي قوله والفاء للوصل والتعقيب

اي يوجب

اي يوجب الفا وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة اي بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
فرع عليه الا انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
فعرف ان اعرف المعنيين هو الاتباع ومعنى قوله وان لطف هو ان يجوز ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول
بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك الا لوهم لكن لذلك كان مقارنا والقرآن ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط لم يدخل
الثانية بعد الاولى بلا تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر او يتوجه الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل
قوله وتستعمل في احكام العلل اي لاجل ان الفاء للتعقيب تستعمل في احكام العلل لانها مرتبة على العلل
ولهذا لو قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء
عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف
قوله وهو حر او هو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان يجعل
اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان يجعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك
قوله وتدخل على العلل الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا تدخل على العلل لعدم
تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها لو كانت دايمة
لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اي
المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا
لو قال ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال لان معناه ادّ الفا لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق اي تعليق
الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه ويصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر
لانه لو جعل كذلك لاحتيج الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير
ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء وجه
لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا وفيه بحث فان الاضمار وان كان خلاف الاصل
وفيه عمل بحقيقة الفاء كما وجه فينبغي ان يكون هو اولى قوله وتستعار بمعنى الواو الى اخره اي وتستعار الفاء
بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب هو
التقدم والتاخر بين الشيئين زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر
وانما يقال هذا ثابت اولا او جلس او قام ونحوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيهما الترتيب فيجعل
الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة بينهما في نفس العطف ويصير كانه قال درهم ودرهم فيصرف الترتيب الى الوجوب
وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكر ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه
جملة مبتداءة محذوفة المبتدا ذكرت لتحقيق مضمون جملة الاولى كانه قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار
فيه ترك الحقيقة والغاء الفاء وكل واحد لا يساوي قوله علي درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن
وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فاتت معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف
الذي هو اصل في هذا الحرف

بصفة التعقيب في الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي قوله وثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي وهو
ان يكون بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا بشهر ولا يصح ذلك بالفاء، واختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي
فقال ابو حنيفة يظهر في التكلم والحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان
معنى التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا تقديرا كما يظهر في الحكم
وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى
الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قوله حتى اذا قال نتيجة هذا الخلاف يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار يعني يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول او لو سكت طلقت الاول حقيقة ويلغو ما بعده كذا
ههنا ولو قدم الشرط والمسئلة بحالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عنده لما بينا وعندهما تعلق الطلقات
بالدخول في المسئلتين اعني في تقديم الشرط وتاخيره وينزلن على الترتيب لان باعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط وباعتبار
معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن موطوءة عند وجود الشرط يقع واحدة في الفصلين ولو كانت موطوءة
يقع فيهما ولو كانت موطوءة عند التعليق واخر الشرط ينزل الاول في الحال والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث
بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث عند ابي حنيفة وعندهما تعلق الكل فيهما ويطلق ثلثا عند الشرط
قوله وفي قوله عليه السلام اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ما روي عنه عليه السلام انه قال فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه
رتب والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا ثم على حقيقتها في هذه الرواية لامكان العمل بها لان الامر بالتكفير يبقى على حقيقته اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاجماع وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاخرى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار
ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في
الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا
يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل
ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق
مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجه اخر وهو انه عم علق التكفير بالامرين بالحلف ورؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم
لا يتعلق بالخيرية اصلا وانما حملنا ثم مجازا على الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض
ولا يقال لما صار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان لان الواو لمطلق العطف لانا انما حملنا على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا
بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بمرتب الكفارة على الحنث اليمين خلاف البشارة في اصل اللغة وسمي القسم
باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم على التحالف ويسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث في اليمين مونثه في جميع المعاني كذا
في المغرب قوله وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات الثاني
للثاني على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو او لا بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما جاءني

زيد بل عمرو

ولو قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو
ويكون بل لاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا
للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول ببل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار
بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
طلقت ثلثا لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف الاول قوله علي الف درهم لا بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان
المراد بمثل هذا الكلام عادة تداركه بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح
التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها
اول الكلام تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدركه بقوله بل الفان كما يقال حججت حجة لا بل حجتين وكما يقال جاءني
رجل بل رجلان وسني ستون بل سبعون وقال زفر يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع
عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال
لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين ولكنا نقول ان التدارك في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد الثاني كما له بالاول
وهذا في الاخبار يمكن كما بينا واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه احداث عن العدم الى الوجود ولا يتصور الغلط فيه
لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء
فلا يصح رجوعه فيطلق ثلاثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك وفي غير الموطوءة انت طالق واحدة لا بل ثنتين
يقع واحدة لانه قصد ايقاع الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل لم يبق بعد ما بانت بالاول قوله ولكن للاستدراك
بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك به ما يتوهم في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فانه توهم ان
عمرا غير مرئي فازالت هذا الوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل
فانه يستدرك به بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفرد على مثله واما في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات
والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من احكامه بل هو ثابت بدليله وموجب النفي بخلاف بل
فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات الثاني قوله غير ان العطف الى اخره الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله فاذا
فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به
لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله
ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون مثل ردا للاقرار ويحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا لغيره فاذا وصله
اي قوله لكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان نفيه نفيا مطلقا اي
نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين لم يكن هذا فسخا للنكاح

بالاول

لكن ،

لكن اردفه العلامة في ضبطه ولكن فيه اشكال لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل من حروف الناصبة لكنها لما اشتركا في الاستدراك اورده

وجعل لكن مبتدأ لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقًا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يصح فيعتبر العطف فرد
العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساد
نفسه فلا يتغير العقد بتغيره قوله واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين فيتناول
احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او ذاك او للاباحة نحو جالس
الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع
له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا يكون من مقاصده الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك
باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا منكرا اذ لا يتصور
الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا
وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاءات تناولت احدهما غير عين والايجاب والانشاء لم يتصور
في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايجاد والاثبات ولهذا لو اختار احدهما فقولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك ولهذا قال
في المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح قوله وهذا
الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء العتق ويصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة لانه في
اصل وضعه خبر كقولك احدهما عالم الا ان يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضع فاقتضى حرية سابقة عليه ليصح الاخبار الاخبار م
فاذا لم يكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان اثباتها في الحال انشاء فصار انشاء شرعا اخبارا حقيقة حتى
لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل
الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان اي على احتمال ان التعيين الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار اي اختيار المعتق احدهما
بيان حتى جعل البيان هو اختيار العتق في احدهما انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا يملك
تعيينه للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان
لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان الانشاء والاظهار
عمل بهما في الاحكام فاعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة واذا طلق احدى نسائه ولم
يكن دخل بهن فتزوج اخت احدهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز النكاح الا اخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة
اذ يمكن انشاء الطلاق في التي عينتها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح فاعتبر انشاء في حق العتق لمكان التهمة الا ترى م
الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال قوله واذا دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال او هذا م
وكلت فلانا ان يبيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع لواحد م
ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المامور به وكذا لو قال بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما
لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في التكفير باحد
الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او هذا او بعت منك هذا
العبد بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المستاجر او الاجرة بان قال اجرتك اليوم هذا العبد او هذا
او قال اجرتك اليوم هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه

او المعطوف

او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على ان الخيار تاخذ ايهما شئت فح يصح العقد استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا
الاعتبار ولكن يتوقف هذا العقد بمعنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من العبدين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد
كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل تحمل ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج
الى الجيد والرديء او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل
في الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذلك في المحل لاندفاع الحاجة بما دون الثلاثة لاشتمالها على كل الاوصاف جيد
ووسط ورديء وتصير الزيادة لغوا كذلك الا انه لهو ان يفصل في البيع شرط الخيار المعلق به الحكم دون العقد وهنا المعلق
بنفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وهنا الحكم ثابت
في احدهما بكونه ففي حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق
ولا يقال لما جاز الالحاق خيار الشرط عندهما الى اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر
من ثلاثة ايضا لانا نقول انهما انما جوزا الخيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به قوله
الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض
المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الاوفق ولا حاجة الى ذلك
في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجارة قوله وفي المهر كذلك عندهما قال
ابو يوسف ومحمد اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على
الف او الفين او على الف حالة او الف الى سنة لا يحكم مهر المثل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا
بان كان المالان مختلفين وصفا كالالف الحالة والالف الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء
لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا
كما في الالف والالفين او الالف الحال والالف المؤجل لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا
معنى قول الشيخ وفي النقدين يجب الاقل وقال ابو حنيفة يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في
النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه وهذا معنى قول الشيخ وعنده يجب مهر
المثل ثم عند ابي حنيفة في مسالة الالف الحالة والالف الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت
الالف الحالة وان شاءت كانت لها الفان الى سنة لانها التزمت احد الحطين اما الحط في القدر واما الاجل والمقاصد
في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شاء قوله وفي الكفارات اي في
اعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وفي كفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية
من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية واحد من الجملة غير عين والمكلف
مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة
ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء غير

اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منهما عينا او في واحد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث
لانه خلاف النص والاجماع كيف والنص ينافيهما ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وفيه التكليف والتكليف بالمجهول
تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان نظيره فرض الكفاية يجب على الكل
بطريق البدل حتى لو كان قام البعض سقط عن الباقين عند الجمهور بان الامر يلحق الاشباح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجوز ان يكون ايرا باحدها
عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الاثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب
الواجب الواحد وذلك يخالف حقيقة الواجب فعين وجوب احد الاشياء علا كلها او لانها توجب حلا لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وهو
جائز عقلا ووارد شرعا كوجوب القول به وليس هذا التكليف بما ليس في الوسع لعدم سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف
وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله وفي قوله ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير اعلم ان هذه الاية للتخيير عند مالك
والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التعزير في كل نوع من انواع قطع الطريق متمسكين بظاهرها وانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا
هو بمعنى بل لان في اول الاية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة مع الله ورسوله قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء
الله ورسوله والمراد محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله لان المسافر في الفيافي في امان الله وحفظه متوكلا
عليه والمتعرض له كالمحارب لله والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف واخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وفي تعداد
صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بشكل المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع
الجناية تصادمها التقسيم باسم معلوم ومقابل الجزاء اذا قوبلت بالجملة تنقسم البعض على البعض فلهذا كان انواع الاجزاء
مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال المحاربة وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية
وباغلظها عند خفتها والاحوال اربع والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روى محمد بن الحسن
عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي عم وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن لا اجل المال في اجلة لاخافة السبيل
ومن افرد الاخافة نفي من الارض اي حبس فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لهذه الاية وانما وجب الحد
على من قطع على اناس يريدون الاسلام مع ان بنفس الارادة لا يسلم الاسلام ولا يخرج عن كونهم حربيا ولا يجب الحد على
من قطع على حربي وان كان مستامنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يعني يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا
لتعلم احكام الاسلام وقيل جاؤوا على قصد الاسلام وخرجوا من دار الحرب على قصد الاسلام فوصلوا الى دار الاسلام
فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة قوله وبالا اذا قال لعبده او دابته اي قال ابو يوسف ومحمد فيمن
جمع بين عبده ودابته وقال هذا حر او هذا لغا كلام لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا
واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب بعد التعيين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا ذكره شمس الائمة
في اصوله وهذا مبني على ان من نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عنده لان اللغو لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه
يعتق عبده اذا نوى قوله وعنده هو كذلك اي عند ابي حنيفة هو اي الايجاب كذلك اي يتناول احدهما غير عين ولكن غير العين
ليس بمحل ولكن لا نسلم انه لا محل للتعيين بل يقول محله فان المذكورين لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين

حرو حم

حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار وكذا اذا باع احدهما او باعه يتعين الاخر للعتق ولم يكن مهملا كلام
لما احتمل تعين واذا كان المعين محتملا يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل
بالمجاز اولى من الالغاء ويكون ذكر ما ليس اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده قوله ونحن نقول هناء
الاستعارة اي ابو يوسف ومحمد يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم للحكم الاصلي فيبطل المجاز
كما في الاكبر سنا منه قوله ويستعار للعموم فيصير بمعنى واو العطف اعلم ان كلمة او يستعار للعموم بدليل
يقترن به فيصير شبيها بواو العطف وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاطلاق الاباحة كقوله والله لا اكلم
فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكان جوابا عن سؤال مقدر وهو ان يقال
لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون لان تعدد كذلك
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد وانما عم في النفي لان او يتناول احد المذكورين غير عين كان في
ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاء الجميع اذ لو كان خبرا كما في النكرة والكلام نهيا وليس بسوى الانتهاء عن احدهما غير عين الا بالانتهاء
الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان نفيا ما فيصار شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس كمعنى الواو اذ لو كان كذلك
لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كما في الواو وكذلك يصير بمعنى الواو في موضع الاباحة كما لو حلف لا يكلم
احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما عم في هذا الموضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين
يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل واذا قال جالس الفقهاء او المحدثين فله ان يجالس احد الفريقين او كليهما ان شاء
كما لو قال بالواو ولكن يفارق الواو من وجه اخر وهو ان او يفيد اباحة الجمع واباحة الافراد وفي الواو لا يجوز الا الجمع
قوله وقد يستعار بمعنى حتى اعلم ان او للعطف كما مر بيانه ويجعل بمعنى حتى او الا ان اذا فسد المعنى العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان
محتملا للامتداد والغرض منهما ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان والثاني ان في حتى يكون جزاء الاول او علته ولا الثانية
يشترط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الفراء ان او فيهما بمعنى حتى وقال ابن عيسى
بمعنى الا ان ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما
عليك الا تبليغ الرسالة والجهاد حتى يظهر الدين وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شيء او على الليس
لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فيسقط واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان حقيقته م
لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها والكلام
يحتملها لان نفي الامر يحتمل الامتداد فيحمل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم
بسببه فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم قيل نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه لما شج
وجهه عم يوم احد سال الصحابة ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا
ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عن سؤال الهداية ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند
تعذر العمل بها وهم يتعذر هنا لانك تقدر ان يعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو يكبتهم ويجعل قوله ليس لك
من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان
اصروا على الكفر

وليس لكم من الامر شيء اما انه عبد مبعوث لانذارهم او ينصب باضمار أن ويجعل او يتوب عليهم في حكم اسم معطوف بأو على الامر
اي ليس لكم من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم ونظيره من المسائل ما قال اصحابنا في قوله والله لا ادخل هذه الدار او
ادخل هذه الدار الاخرى ان في هذه المسألة معنى حتى فيحنث بدخول الاول اولا ولو دخل الاخرى اولا برّ في يمينه لانه لما لم ‏او هو
يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية
ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاول بعد ذلك لم يحنث كذا في غاية شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار
النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فانه يجوز عندهم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف
الثاني عليه حتى لو قال وادخل بالواو مثلا لم يصح العطف وثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار لزوم الفعل في حكم الاسم وانتصابه
ههنا لا يصح الا باضمار أن فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل لمعنى الغاية قوله وحتى للغاية كالى
اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كمال معنى الغاية وخلوصها كالى في سلام هي حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار
ان مجرور حتى يجب ان يكون اخر جزء من الشيء او اخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا يقال ‏ما يلائم
حتى نصفها او ثلثها كما يقال الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس بشرط في مجرور الى وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس
بداخل فيما قبلها كما في الى وصرح في شرح الملخص فقيل ما اكل الراس وما نام الصباح في مسألة السمكة والبارحة
هكذا قال ابن جني وابو نصر الصفار والامام البزدوي وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها نص
عليه في المقتصد وتابعه جار الله في ذلك الا ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا لما
قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد في المقتضب وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني
وهكذا ذكر السيرافي ايضا قوله وقد يستعمل للعطف اعلم ان حتى تستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية
وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية كقول العرب استنت
الفصال حتى القرعى هو مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم لعلو قدره والاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما
معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال فجعلوه عطفا وغاية لانها
الاستنان باستنانها فكانت حقيقية قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية قوله ومواضعها في الافعال ان
يحتمل غاية بمعنى الى اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يحتمل غاية بمعنى الى او غير ان يكون جملة مبتداة كقوله سرت
حتى ادخلها او غاية هي جملة مبتداة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية فيجب
العمل بها ما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب لمدة وان يصلح الاخر دالا على الانتهاء
كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما يحمل
على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود
الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسبب
يحمل للغاية نحو ان لم اضربك حتى يصيح فعبدي حر ونظيره ما لم يكن الصدر قابلا للامتداد كقوله عبدي حر ان لم تخبر فلانا
بما صنعت حتى يضربك حين لا اعمل به ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيحمل بمعنى لام كي فاذا اخبر ولم تفرح
بر في يمينه ونظير ما لم يكن الاخر صالحا للانتهاء كقولك عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتمني فضربه ولم

ولم يضربه

ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء
بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء قوله فان تعذر ذلك يحمل على العطف اي ان تعذر ان يحمل بمعنى لام كي
جعل مستعارا للعطف المحض وبطل الغاية قوله وهذا مسائل الزيادات اعلم بان محمدا ذكر في الزيادات في رجل
قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه
الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فيحمل غايته حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا
ان يغلب على الحقيقة عرف فحينئذ يترك ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا يحمل على الضرب
الشديد باعتبار العرف ولو قال عبده حر ان لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية وفي الاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه
فيكون المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبده حر
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو داع
الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا للفعل ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان المكافأة غير المكافي فلم يصلح للجزاء
فحمل على العطف المحض ليصحح الكلام فكان شرط البر وجود الامرين حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو
تغدى من بعد غير متراخ عن اليوم بر واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الفاء للتعقيب
فكان المجانسة بينه وبين الغاية اشد قوله ومنها حروف الجر فالباء للالصاق وتصحب الاثمان اي ومن حروف
المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو مررت بزيد والمال لزيد اما الباء
فللالصاق بدلالة استعمال العرف فيه وهو اقوى دليل في اللغة لا ينقض احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي الطرفين ملصقا
وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فلذلك تصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال
به قبل القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة
جيدة بهذا العبد فان الحنطة يكون مبيعا حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء
للالصاق فاذا دخلت بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده
لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده لصحته بخلاف ما
اذا لم يقترن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع الدين لا يكون الا سلما
فيشترط تاجيله قوله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فكذا اي لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع
على الحق حتى لو اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا ‏اي على الصدق
لان في الاولى الشرط الاخبار الملصق بالقدوم لان الباء للالصاق والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل الدخول وجود
القدوم فكان الشرط الاخبار بطريق الصدق وفي الثانية الاخبار كاذبا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه
وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون
غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب وكذا لو قال ان خرجت من الدار
الا باذني فانت طالق

حيث كان شرط الحنث مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم صح

يشترط تكرار الاذن بخلاف قوله الا ان آذن لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به
لغو وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت
لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما وكل خروج كان بهذا
الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه يحنث بخلاف قوله الا ان آذن
لك لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من
المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدها قوله وفي قوله بمشيئة الله
او بارادته او محبته او برضاه لم يطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق
بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشيئة الله ابطال للايجاب
لما عرف فلهذا لا يقع شي كما لو قال ان شاء الله وكذا التعليق بالرضا والمحبة لا يقال لم لا يحمل الباء في مثل المشيئة واخواتها
على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السببية قال تعالى جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا واذا حمله على السببية يطلق في الحال
كما لو قال انت طالق لمشيئة الله لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه لانا نقول الحمل على ما ذكرناه من
الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا
ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانهما متقارنان زمانا
قوله وقال الشافعي الى اخره قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم
يكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي
في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض قوله بل يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله اسم البعض فيكون
تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول
مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد
بعض مقدر وذلك مجمل فكان فعله بيانا لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول
مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب
فكذا هنا وقال مالك الباء صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت
بالدهن فصار التقدير وامسحوا رؤسكم فيلزم مسح الكل ولكن نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل
اللغة كذا قال ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر في الدلالة عليه وهو خلاف
الاصل لانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء
الكلمة من غير ضرورة فحمل الباء على حقيقتها في هذه الاية وهي الالصاق والتبعيض فيها ثبت بطريق اخر
لا بالباء وبيان ذلك ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى
المحل ويصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملته وان دخلت
في المحل بقي الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او
بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس

لان المسح

اي لو قال انت طالق بمشيئة الله ح

لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد
لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعمل
في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم
الشافعي واعلم ان لاصحابنا في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض
في عامة الاعضاء بعض مقدر ومقتضى ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو
كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا كالزايد على الآيات الثلث في فرض القراءة صار البعض مجملا فيتعرف
بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم
لا يسلم الاجمال في الآية وقال بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام ههنا الطريق
الاول لانه اسلم قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه
قولهم على فلان دين لان الدين يعلو من يلزمه وللاستعلاء يعلو فلان على دين في الايجاب دون غيره فكانت مثل
هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لان حقيقته للزوم الا ان يصل
به الوديعة فيقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة ثم انها تستعار للباء لان
اللزوم يناسب الالصاق فان الشي متى لزم الشي كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض
لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم وتستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما
عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل بما تعذر يحمل على ما يليق بالمعاوضات
وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب والحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل
التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمل تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما اذ الطلاق
يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف
عندهما كما في قولها بالف فيكون الواقع بائنا وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعليق
ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث اي تعليقا
للزوم المال بشرط الثلث فاذا قال الزوج امرها ان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلث
ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على معنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم كما عرفت
للشرط لانه يلازم الجزاء قوله ومن للتبعيض واذا قال من شئت الى اخره قال المحققون من اهل النحو
من الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها للتبعيض في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس
من الاوثان ومزيدة في قولك ما جاءني من احد راجع الى هذا فان في قولك اخذت من الدراهم دال على ان
الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته وكذا معنى قولك ما جاءني من احد معناه من احد هذا الجنس الى اقصاه
وكذا معنى قوله فاجتنبوا الرجس جعل مبدأ الاجتناب الاوثان فيكون بمعنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع
لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعمالا في التبعيض
جعلوها اصلا فيه

ولا يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى
وامسحوا بوجوهكم وايديكم
في التيمم مع ان الاستيعاب شرط
فيه لانا نقول ثبت الاستيعاب
ههنا بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام
لعمار انما يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وفيه
وشبههما بالرد على [illegible]
بحث يعرف بالتامل

وفيها سواء دخيلا واليه مال فخر الاسلام وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتداء الغاية حقيقة عند الفقهاء
وكل واحد في موضع حقيقة واما المسئلة فقد بيناها في باب العام في مسئلة من شئت من عبيدي فيتم قوله والى
لانتهاء الغاية هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منتهى سيرك
كالبصرة مبتداه ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة قد تكون
للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتاجيل اي التاخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي
بالوقت المذكور لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك اجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا
قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال ايضا فالبيع الى شهر فانه لتاجيل المطالبة
الى مضي الشهر ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا قوله فان كانت قائمة بنفسها اي موجودة
قبل التكلم ولا يكون مفتقرا في وجودها الى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا لانه اذا كانت قائمة بنفسها لم
يستتبعها المغيا كقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لم يدخل الغايتان وان لم تكن اي وان لم يكن الغاية
قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام متناولا للغاية اي واقعا على المغيا والغاية جميعا يدخل وكان ذكر
الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى الغاية داخلا كالمرافق في قوله وايديكم الى المرافق عند علمائنا الثلاثة لانها لولاها
لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذا اللفظ يتناول الايدي الى الآباط وبعد ذكرها لا يتناول ماوراها فكان ذكرها
لاسقاط ماوراها ولا يقال لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الاية فكيف يكون جعل
غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو
الاسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر ولهذا ذكر
صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور
مع الدليل قوله وفي للظرف هذه الكلمة تجعل ما يدخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصلها ثم قيل
زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء للنظر وتامله وعلى معنى انه صرف العناية الى
حاجته صار كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى هذا مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا
في منديل يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء في قول
الرجل انت طالق غدا وفي غد حتى لو نوى آخره في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذف
حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما
وقال لو نوى في قوله في غد آخر النهار يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل
به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا يرى انه اذا اتسع
في مثل هذا الظرف ولم يعد بحرف في اخذ حكم المفعول به في جواز الاضمار عنه بالذي كما في المفعول به كما لو قلت متسعا
سرته يوم الجمعة سرته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يجز ان تقول الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الذي م
الفعل بواسطة حرف في اقتضى وقوعه في جزء اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا عرفت ذلك قلنا اذا قال
غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لانه تقتضي استيعاب الطلاق جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله لتحصل الاستيعاب

فاذا نوى

فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه
ولو قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه
لا تغيرا للحقيقة فيصدق قضاء وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم للسبق فلذلك يقع فيه وذكر مثل
قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة يعني لو نوى الصوم الى الليل في وقته
ثم نقض بعد ذلك قوله واذا اضيف الى مكان يقع اي اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار او في الظل
طلقت في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان لا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار
فح تصير بمعنى الشرط ولا تطلق في الحال لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع المجاز فيصح اراده وتصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فيتعذر العمل بحقيقتها فتجعل مجازا عن معنى
المقارنة لان في الظرف معنى الغاية فصار بمعنى مع فيتعلق الطلاق بالدخول الا انه لا يكون محضا حتى يقع الطلاق شرطا م
بعد الدخول بل يقع معه فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل
واحد منهما ليس بموثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول ولكن القول الاول اصح فانه لو قال لاجنبية
انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك
فانت طالق اليه اشار القاضي الامام فخر الدين قاضيخان قوله ومع للمقارنة المقارنة معنى اصلي له لا ينفك عنه
في اصل الوضع فلذلك تطلق ثنتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل تقع م
وذكر في الهادي للشاذي لفظ مع اذا كان ساكن العين فهو حرف وان كان متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى
المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون
تقول جاءوا معا وفي بعض كتب النحو انه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرف كانتصاب عند بدليل
انه يقال جا فلان من معهم بخفض العين كما يقال جا من عندهم وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك
زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته قوله وقبل
للتقديم اي للسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى
لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار او قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس يطلق
للحال ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة بهاء الكناية تقع
ثنتان وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان
ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما
قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي
واقع في الحال فثبت هذا فنقول فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها ولا تقع الثانية
لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية
معها فتبين فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال
وايقاع الثانية قبلها فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية

وقد حكم بعد في الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب ولا يفهم من الكلام الامتداد والتبليغ والبعد مبنيا ان اذا قطعا عن الاضافة ونوى بها وبنيا على الضم اما اذا لم يكن المضاف اليه المحذوف منويا يكونان معربين قوله وعند المحصره حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب اصل الوضع وهي يحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا نثبت به الا الاول وهو الوديعة الا ان يقول الف دين لان قوله عندي يحتمل فيصح تفسيره باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال عنده كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا تثبت الا واحدا وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف تفرد كل يوم يكون ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم وذلك ان تصحيح كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وبالتطليقة الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا لتحقق الوصف ومنه الضرورة ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع ليتحقق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط قوله وغير يستعمل الى اخره اعلم ان غير من الاسماء الملحوقة علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة ويستعمل صفة للنكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق الاول بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاني رجل غير زيد لم يكن ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان اخبارا عن غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا على ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فلزمه درهم الا دانقا اي سدس دانق والدانق اسم للدانكشنك الذي يكون اربعة منه درهما ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدراهم لا تجانس الدينار صورة فيكون من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب وعند ابي حنيفة وابي يوسف سقط من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء لما ماتي في باب البيان ان شاء الله تعالى قوله ومنها حروف الشرط اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط قوله وانما يدخل على امر معدوم اي يدخل حرف ان على كل شان معدوم لانه للمنع او الحمل والمنع عن الموجود والحمل عليه لا يتحقق قوله على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق بلا محالة كمجئ الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا وطلعت الشمس اخرج لانما طالع فخرج او لم تخرج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطر لا يتحقق في الاسماء ولهذا قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق بلثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط المحض

وانه جعل

وانه جعل ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا تتيقن لوجود الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج يطلق قبل موته بساعة لان الشرط قد تحقق فيها فاذا لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا فترث وفي النوادر لا يطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لانه يعمل موتها بتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عندنا بعضا يحمل الطلاق بخلاف الزوج فانه لما اشرف على الهلاك وقع الياس عن التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانه اذا اشرفت على الموت فقد وقع من جهتها ما لا يمنع التكلم بالطلاق وذلك لعدم الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق كالمرسل كما لا يحتمل فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال ولهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج منها لانها ما بقيت الى الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا الى اخره اعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيها ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى الشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى قوله ويجازى بها اي بكلمة اذا مرة يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء مرة ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا مشتركة بين الشرط والوقت عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد فاذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وله ان اذا يستعمل للوقت كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب ويستعمل للشرط الخالص كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان ولا يدخل في متى ولان اصابة الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا ما ينتظر وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجئ الغد والقيام الى الصلوة فلو بقي فيها معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى فانه يستعمل في الامور الكائنة واذا استعملت في المجازاة على التعارض اعني الوقت والشرط الخالص كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحويين وسمي ما هذه ما المسلطة يعني تجعل الكلمة لا تعمل فيما بعدها كقولك اذا ما تنزل اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل عن عامل فجعلته ما حرفا من الحروف المجازاة عاملا بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب سيبويه حقائق الحروف ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها حمل الشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله متى لم اطلقك ومتى ما لم اطلقك فانت طالق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه وكلما ومن وما يستعمل للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم

او في كل يوم

كذا قيل وفيه نظر

عامله فيه

قوله وروى عنهما اى عن ابى يوسف ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احد الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية
جوابا للاولى كان الا ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو يجعله للمضى وان كان مستقبلا وهو معنى قولهم
لو لامتناع الثنى لعدم غيره لان الفعل الماضى لما تعلق وقوعه بوجود الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول
لان الفعل اذا اتى زمان الماضى استحال وقوعه فيه بعد فكان الثانى ممتنعا ايضا ضرورة لمعلق به فعلى هذا لو قال عدمه
لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغى ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت
الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد في المستقبل لان لو لمواخاتها كلمة ان في معنى الشرط تستعمل
في الاستقبال كان وعليه تخرج ما ذكرنا في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل
الدار رواه ابن سماعة عن ابى يوسف في نوادره وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكر محمد شمس الائمة في اصول الفقه
في هذه المسئلة نص عن ابى حنيفة قوله وكيف سوال عن الحال كلمة كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك اخره لالتقاء
الساكنين وبنى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهى للاستفهام عن الاحوال تقول كيف زيد صحيح ام سقيم
قال سيبويه كان العباس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات
لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحة والشيوخة والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه كيف تكن اكن وذكر في الصحاح
اذا ضممت اليها ما تجازى بها كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت انه سوال عن الحال قال ابو حنيفة فيمن قال لامراته
انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت
موطوءة فالتطليقة الواقعة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك ان شاءت البائنة وقد نواها الزوج تطلق
بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا فهى واحدة رجعية
وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا يعتبر ولا يقال ان الاحتياج بينه
الى نية الزوج لانه لما فوض الامر يجب ان يستقل بايقاع ما فوض اليها اعتبارا بسائر التفويضات لانا نقول انما فوض اليها
حال الطلاق والحال مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابى بكر الرازى في الطحاوى
ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا قول ابى حنيفة فان قيل كيف قد يضاف الى موجود فيصير
استيصافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه كما في قولك كن كيف شئت وافعل كيف شئت لم تشتريه
على ان الفعل يكون منه بمشية قلنا لا ننكر دخوله على معدوم مسبوحه ولكنا نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل
عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله طلقي يطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف فلا يوجب حدوث الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله
وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فما قال ابو حنيفة
حصة الكلام وما قالا لا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شئ ما لم تشاء
فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عبده بلا مشية وعندهما لا يعتق
بلا مشية كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ والا بطل والا يقع عندهما ما لم تشاء في المجلس بناء على قولان لما فوض
وصف الطلاق اليها كالرجعية والبينونة والعدد يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك
عن الاصل وهذا معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت مفوضا اليها ولهما

انما تاخر

انما تاخر الى مشيتها ما علق الزوج بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا يرجع الى الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق
ومفوضا للصفة الى مشيتها لما ان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق
لا اثر للمشية الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويض الصفة الى مشيتها وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود
الاصل فلها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابى حنيفة بان تجعله بائنا او ثلثا كما بينا فيصح تفويضه اليها وقالا
اى قال ابو يوسف ومحمد ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق ترجع الكلمة
الى الاصل اى الى اصل الطلاق لتعذر حملها على السوال عن الحال بدون وجود الاصل ولعدم حملها على الاصل لاحتجنا
الى الغاية والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه قوله وكم اسم للعدد كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الواقع
الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت اخره وصرفته فقلت اكثرت من
الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة
او ثنتين او ثلثا بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى
كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهذا
معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية
بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة او الثنتين او الثلث واذا لم يكن في كلام
دالا على الوقت تقيدت المشية بالمجلس لما ذكرنا اشار في شرح الجامع قوله وحيث واين اسمان للمكان اى حيث للمكان
المبهم وبنيا لمشابهتهما بالغايات لانهما لم يجيا الا مضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة فيها ما الضم فلمشابهتهما
الغايات واما الكسر لالتقاء الساكنين واما الفتح لاستثقال الكسرة مع الياء فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت
لا تطلق قبل المشية وتتوقف بالمجلس لانهما ظرف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر
المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يقال اذا الغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع في الحال
الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار لانا نقول لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما في
الابهام والاستعارة اولى من الالغاء ولا يقال لم لا يجعل بمنزلة اذا او متى حتى لا تبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا ومتى
وفيه رعاية معنى الظرفية لانا نقول لما جعلناهما مجازا لمعنى الشرط نجعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط
وما رواه يلحق به كذا في الفوائد الظهيرية ولقائل ان يقول لم لا يجعل مجازا لمعنى الشرط فالشرط الذى من جهة الحقيقة اولى
قوله الجمع المعهود ذكر شمس الائمة من جملة حروف المعانى الحروف الموضوعة لعلامة الذكور والاناث وهى معلومة في المخاطبة
والمخاطبة وبين العلماء اختلاف في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند
الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات وبعض اصحاب الشافعى يقول لا يتناول الاناث الا بدليل ولو ذكر بعلامة التانيث
يتناول الاناث خاصة بالاتفاق قالوا لان لكل علامة تختص بفريق باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند
الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فلو كان قوله ان المسلمين يتناول
الفريقين لكان ما بعده تكرارا بلا فائدة وقيل في سبب نزوله ان النساء شكون الى رسول الله فقلن ما بال النساء تذكرن في القرآن

صيغة الذكور م

مانزل الله تعالى هذه الاية فلو كانت هنا ولهن مع الرجال لم يكن لسوالهن معنى وقد كان اهل اللسان ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النساء تبعا للذكور كما انهن اتباع لهم في اصل الخلقة وايدما قلنا قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا والقايل آدم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات فلتطييب قلوبهن على ما ذكر في سبب نزول الاية وقد عرفن دخولهن واعتقدن الوجوب عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر ففي ذلك نزلت الاية وعلى هذا الاصل المسئلة المذكورة في المتن قوله واما الصريح فهذا اراد بالظهور البين الانكشاف التام وهذا احتراز من الظاهر وقيل لا بد فيه من قيد آخر وهو بالاستعمال او بالعرف ليتميز عن النص والمفسر والمحكم واليه اشير في الميزان الا ان الشيخ تركه لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال وقيل لا احتياج الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور وقال القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد التقسيم قوله وحكمه اي وحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي عن نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف الطلاق والعتاق الى المحل فباي وجه اضافهما ثبت الحكم حتى لو قال باخر يا طالق او غير ذلك يكون ايقاعا نوى او لم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حرة ثبت العتاق والطلاق اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضاء قوله واما الكناية فما استتر المراد به بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية فيدخل فيه المشكل والمشترك واشباههما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد التقسيم قوله مثل الفاظ الضمير فان هو مثلا لا يميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى ولا يقال الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم تقرير الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو لا انها كنايات قبل الاستعمال فكان ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال فكذلك الضماير فيكون داخلا في التعريف قوله وحكمها اي وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال قوله وكنايات الطلاق يسمى بعضها الا الالفاظ التي لم يتعارف بها ايقاع الطلاق كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار ابهام التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد به البينونة من جهة الخيرات او من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسموها بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لسقوط الحد الغليظ

[illegible] الضماير والمجاز والكناية

او لوجوب

او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلث وبين انها لا تحل له بعد واثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولاية ايقاع البائن عينية كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رواجع وعندنا الطلاق نوعان رجعي وباين فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الاعتياض عن ازالة الملك وانما ملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقايقها فلذلك كان الواقع بها بواين وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دلالة له دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا اعتدي واستبري رحمك هذا استثناء من قوله حتى كان تقع بواين الا في هذه الالفاظ الثلثة فان الواقع بهذه الثلثة رجعية وذلك لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة اما قوله اعتدي فانه للحساب يقال اعتدي مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدي يحتمل في نفسه الاعتداد بنعم الله تعالى او اعتداد الدراهم او اعتداد الاقراء اي احسبي الاقراء واذا نوى الاقراء زال الابهام ووقع به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا يتصور عد الاقراء الا بتقديم الطلاق فيقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضروري تندفع باصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع الكثر من واحدة وان نوى ثلثا بينا وقبل الدخول بطريق الاستعارة للطلاق لانه لا يكون ابانة بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من سبق المقتضى ولا وجود للمقتضي هنا وهو عدم الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يقال كيف جوزتم استعارة الحكم للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وههنا كذلك لان الطلاق على ما عليه الاصل معقب للعدة او نقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفاة والوفاة ليس بطلاق لانا نقول صارت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة واعد زوال هذا الفراش شبيها بالطلاق فاوجبت العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة يتعرف زمان معتد به لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه وكذلك قوله استبري رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة اذ الاستبراء طلب براءة الرحم لان يكون للوطي وطلب الولد وتحمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة فانه يقع به الرجعي ولا يقع به اكثر من واحد وان نوى وعند الشافعي لا يقع به شيء وان نوى لان واحدة صفة المرأة وهي لا تحتمل طلاقا فلغت نيته كما اذا قال لها انت واحدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه اي انت ذات تطليقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية فكذا لو قال انت واحدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا يصلح نعتا للتطليقة وان نصبها تطلق من غير نية

ملك م

وانه واحد م

لما م

طالق م

١٠

لانها لا تصلح الا بعد المطلع وان اسكن الهاء تحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام
لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله دون الاصل في الكلام الصحيح لان الكلام موضوع للافهام والصحيح هو التام في هذا
المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول الحكم فيها على النية وكان الصحيح هو الاصل قوله وظهر من التفاوت
الذي بين الصريح والكناية فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود حتى لو اقر المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم
يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لم يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها ولذلك لو قال لامراة جامعك
فلان جماعا حراما او قال لرجل جامعت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا قوله واما
الاستدلال بعبارة النص اعلم ان عد الشيخ الاستدلال بالطرق الاربع من اقسام الكتاب تسامح لكونه ليس من
الكتاب بل هو وصف المستدل لكن لما تعدد اقسام الكتاب بدونه عدّه من اقسامه تسامحا والاستدلال انتقال الذهن من الاثر
الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد هنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها
ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسر ما في الضمير والنص يطلق على
كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره وعند الاصوليين اعتبار الغالب لان عامة ما ورد
من صاحب الشرع نصوص وهذا هو المراد من النص في هذا التقسيم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر
او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص قوله فهو العمل بكذا الضمير في فهو راجع الى ما دل عليه
سيق الكلام له تحرضا الى التلفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كاثبات الصلوة فرضية بقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام
بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وقيل
في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهوم مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون سوق الكلام
لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وبالسوق الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه
ولا يكون ذلك مقصودا اصليا كاباحة النكاح في هذه الآية قوله هو الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت
بنظمه اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه اى لا يفهم
بنفس الكلام في اول السماع من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا اختصاص له من
حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل انه صار احق به نسبا ولا يقال انه نسب الى الام كما نسب الى الاب ويورث
منها كما يورث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب لانا نقول فائدته تظهر في الامور التي يميز بها من ينسب ونسب
كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام قوله وهما سواء اى
العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته الا ان الاول اى العبارة احق عند التعارض من الاشارة
ونظير تعارضهما قوله عم في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن
شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيترجح على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي ان المراد من الشطر البعض

/١١ النصف

واجاب الامام

واجاب الامام نجم الدين النسفي عن هذا بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم والاغلب ستون سنة وخمسة عشر سنة مدة الصبا
فثلثها في الاغلب حيض عشرة وثلثاها طهر عشرون عشرون فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه
او يقال اراد به الانقسام الى شيئين وان لم يستوي القسمان كما يقال نصف عمر فلان في نصفه اقامة اذا تعود سفرا وان
لم يستويا كذا في الطلبة قوله وللاشارة عموم كالعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص وقال شمس الائمة وغيره والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جارية الابن وان كان الكلام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة
قوله واما الثابت بدلالة النص فيثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اى بمعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه الشرعي
المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك
من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان
كل لغوي يعرف ذلك وكما عرف المعنى اللغوي للتافيف وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة
هو الايذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم به وقوله لا اجتهادا كالرد لقول بعض اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص
قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كالاذى
يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا ولكنا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقائس
خلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التافيف
الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ملحوظه
اصلا جزءا مما يتناوله فرعا كما لو قال رجل لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه عن اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة
داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي
القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة وزجرا على الجنايات
التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها
ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا منها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي
تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع قوله والثابت به كالثابت بالاشارة اى الثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة
كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي
الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي ومن جنس الاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي الكفارة تجب في قتل العمد لانها لما وجبت
في القتل الخطا للجناية مع قيام العذر بقوله ومن قتل مؤمنا خطا الآية لان تجب في العمد كان اولى وعارضها قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه
جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فرضنا
بلفظ الجزاء

ان موجب النص اسقاط الكفارة ومحتاج الاشارة على الدلالة قوله ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص قوله
ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اي الثابت به قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال
اثبات الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم وهو معلوم انه
انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارة
ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها عليه بالجناية على الصوم لا لكونه
اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة ايضا لكنها اثارة في معنى الجناية قوله
والثابتة لا يحتمل التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول ان لا عموم للمعاني
فلان المعنى واحد وانما كثرت محاله قطعا ولان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص والتخصيص يقتضي سبق العموم
واما عند من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة في
التخصيص ذلك لان التخصيص بيان ان الكلام لم يتناوله بعد ما كان متناولا لغة لا نسخ احتمال كونه غير متناول
له لغة وانما يحتمل اخراجه ولن يكون موجبا للحكم وذلك يكون نسخا لا تخصيصا ولان معنى النص لما ثبت علة للحكم
والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغير علة
له وهو محال قوله واما الثابت باقتضاء النص الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع
متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وصيانة الكلام هو المقتضي والمزيد
هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة وهو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة
هو المقتضي وطلب الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما يثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك
عني بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فنفس هذا الكلام هو المقتضي وما زيد عليه وهو البيع والملك مقتضى وما ثبت بالبيع
اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد بلفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما
الثابت باقتضاء النص واما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الى النص ويعرف بشرط تقدمه على الاضافة ويكون
التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى
الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المشعبات
واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه
وهي في فصار البيان كونه نتيجة للجملة الاولى في تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا
بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد بالثابت الحكم فيما تقدم بالاقتضاء
لمعنى المقتضى ويعرف اشتراط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت والمقتضى بمعنى
المفعول والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي في فصار الاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء وعدمه
واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه اي لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم لانه امر اقتضاه
النص قوله وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب
المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا الواقع يعم جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا

في عموم

٤٢

في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقاضي الامام
ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم
يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين وثبت
والعموم فيها صحيحة على ما عرف فسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل
العموم قسما اخر وسموه محذوفا ووضعوا علامة تميز بها المحذوف عن المقتضى وما يعم الشيخ في ذلك وقال وعلامته
اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهور المقتضى اي لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف
الى المذكور عنه واستقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل
الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف فالحاصل
ان المحذوف ثابت لغة ويجوز فيه العموم بدون المقتضى فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه
ليس من الامور الشرعية وكذلك قد يتغير الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني بالف البيع لو قدر مذكورا
تغير الكلام فاذا لا يتحقق الفرق بينهما قلنا ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وبه يتحقق الفرق
وضعف لما ان التغير عند التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى
صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور فكان من جملة العبارة
فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا يصلح
فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني يتغير الكلام عند تصريح المقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا
للمأمور به ويصير ملك الآمر فلا يجعل الكلام من باب واحد واما المسائل التي صححتموها فيه العموم حملتم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه
افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا فصح فيه التعميم واعلم
ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي ابي زيد وهو مستقيم على اصله حيث جعلهما قسما واحدا لكن عند من
فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد يتميز به عن المحذوف بان يقال واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص شرعا
الا بشرط تقدمه عليه ولهذا قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة الحكم شرعا
قوله والثابت به كالثابت بدلالة النص اي الثابت بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة الا عند المعارضة فان الثابت
بالدلالة اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات النص لغة وانما ثبت شرعا
للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة فكان الاول اولى
وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه ايضا لان الاصل بعد قيام الدليل على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في
الايضاح وقد تحمل بعض الشارحين في ايراد المثال فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن
اعتق عبدك عني بما عينه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل
نقد الثمن

لوجب ان لا يجوز الاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء، قال وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد
كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم لان من شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي هنا لان المقتضى كلام الامر
والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجيح الدلالة على المقتضى فانهما
لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا لانه يوجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص لغرابته فلا
يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي
يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما في النص ولانه لو كان شرعا
فكان كالمذكور حقيقة كما ان الميت حكما وهو المرتد اللاحق بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الاحكام وقلنا العموم من عوارض
الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا
حاجة الى اثبات صفة العموم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحل
والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة الذكية يظهر حكمه في التناول
وغيره مطلقا واذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ولو نوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان
الاكل اسم للفعل والماكول محل في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو اما حنثه
بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت
والحال فانه لو اكل في هذا الوقت او راكبا او خارج الدار او داخلها يحنث لا للعموم اللفظي في الاحوال كلها فكذا هذا اعلم
ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام
لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا
لا لغويا لكن لم يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن يتعذر الفرق بينهما لان المقدر في المحذوف ثابت بدلالة اللغة
ايضا كما في قوله واسئل القرية قوله وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح اى لا يصح نيته عندنا خلافا
للشافعي لان قوله طالق يقتضي طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عنده فتعمل نية الثلث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نوى
ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت المراة لا اسم الطلاق وهو نفسه لا يحتمل التعميم لان نعت
الفرد لا يحتمل العدد بوجه ولكن هذا وصف بالطلاق يقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ايقاعا
من الزوج فاثبتنا ليتحقق هذا الوصف عن صدقا واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يحتمل فيه التعميم فاذا قال
اسم الفاعل يدل على المصدر لغة فينبغي ان يجوز نية التعميم فيه كما في قوله انت طالق الطلاق قلنا نعم يدل على طلاق قائم
بالمراة وهو لكن طلقت المراة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج الذي هو معنى التطليق وانما يثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق
في المراة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو وصف المراة لانه ثابت جبرا لا اختيارا للزوج فيه
وكذا قوله طلقتك موضوع على مثال فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فيثبت التطليق ضرورة تصحيح كلامه في
الحال لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا فلم تعمل النية فيه
لان المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلث فيهما في قوله طلقي
نفسك فلان المصدر ثابت بلغة لا اقتضاء لانه مختصر من قوله افعلي فعل التطليق والمختصر من الكلام والمطول سواء

فكان المصدر

فكان المصدر ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس ويثبت الاقل عند عدم النية لتيقنه
فاذا نوى الكل يعمل نيته لانه محتمل كلامه واما في قوله انت بائن فنية الثلث تعيين احد نوعيه فيصح لان قوله انت بائن يحتمل
البينونة بالمحل ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل اى حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا
للنكاح في حقه وكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فكان قوله انت بائن يحتمل البينونة بسبب انقسام
البينونة الى كامل وناقص فان اريد به الكامل كانت الثابتة اقتضاء وان اريد بها الناقصة فهي ثابتة اقتضاء دون
الاولى فعند عدم النية يثبت مطلق البينونة فيتعين الادنى لتيقنه وهذا معنى قول الشيخ على اختلاف التخريج اى يصح
نية الثلث فيها ولكن على اختلاف التخريج كما ذكرنا فصل قوله التنصيص على الشيء باسم العلم الى اخره
اعلم ان عامة اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في
محل النطق ثم جعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب
وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر فقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي والروياني وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص
على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم جنس او اسم علم ولا يدل
على الصفة واستدلوا بقوله عم الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل
امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج ولا ينزل يقال اكسل الفحل اذا صار ذا كسل كذا في الفائق والمراد بالماء الاول
الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني وعندنا لا يقتضيه سواء كان
مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عنى بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره ثابت
بالعلة لا بالنص وان عنى انه لا يثبت في غير المسمى لان النص مانع فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما
لم يتناوله لان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما زعموا لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة
النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اى في الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة
الظلم في غيرها ويحكى عن الثلجي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربوا فاما
اذا كان محصورا فكذلك يدل على نفي الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل
بقوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا اجزاء فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل
لما ذكرنا وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما ثبت بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وذكر في بعض النسخ لو كان التخصيص باسم العلم يوجب نفي الحكم عن غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القائل
زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه نفي وجود الصانع ولان
غير محمد ليس برسول وفيه نفي الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه قوله والاستدلال بقوله
من الانصار

ملفوظ

ولكن لحصول الملفوظ

مصدر ثم

فقط ثم

هذا جواب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الماء لم يكن الا توهم الخصم دلالة
التنصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او بما روي في بعض الروايات لا ماء
الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال
من الحيض والنفاس بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال
لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة
لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فيثبت وجوب الاغتسال
في الاكسال مضافا الى الماء ايضا فكان هذا منا قولا بموجب العلة وهذا معنى قول الشيخ وعندنا هو كذلك الى اخره
واما فايدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم في
غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه وهذا الانحصار اذا ورد النص عاما متناولا للجنس
كذا ذكر شمس الائمة قوله والحكم اذا اضيف الى اخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم
الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكن
قيد بوصف يختص بالبعض كقوله عم في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص
ببعضها بخلاف قوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع يدل على وجود الحكم عند وجوده وعلى
انتفاء الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا صحيحة قول الشافعي منكم اي لم يجوز الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة
ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء
المسلمات والطول الفضل والغنى والفتيات الشابات والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين
لانهما لا يوقران توقير الكبار ولرقتهما فان الله لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح
الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف قوله وحاصله الى اخره اي حاصل ما قال الشافعي او
حاصل الامر والشان ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم
في الحال فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في
منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد وعلى سببيته هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب
فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بمنعه من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما
وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق بانت مع
الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع
الحكم دون السبب كالتاجيل والاضافة وكشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبر
بالتعليق الحسي

فان تعلق

فان تعليق القنديل لا يؤثر في شغل الذي هو علة السقوط بالانعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فيدل التعليق والتخصيص
بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها والا لم يكن لذكرهما فايدة وتعليق احاد الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم يخير فايدة
يمتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى قوله حتى ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان
ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجتها وكلما تزوجته او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشرى بهذه الايمان لان السبب
لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدونه فيشترط الملك في المحل ليوجد السبب
ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وحتى
لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز اي الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث ككفارة اليمين باعتاق رقبة او اطعام
عشرة مساكين او كسوتهم قبل الحنث جائز عنده لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين
الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم مؤخرا للحكم
اي عن وجوده بمنزلة التاجيل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها بخلاف الكفارة
بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال يغاير الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب
ادائه كما في الثمن المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصوم افعال معلومة واداؤه
عين تلك الافعال فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متصف فلا يجوز
الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر وتعجيل الزكوة قبل الحول وهذا فايدة تقييد الشيخ الكفارة بالمال
قوله وعندنا المعلق بالشرط الى اخره اعلم انا نقول اولا ان الوصف يلحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف
قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى درجاته وذلك لا يوجب العدم
عند العدم بلا خلاف ولهذا لم يجعل الشافعي وصف الايمان في قوله ان ينكح المحصنات المؤمنات معتبرا في شرط الجواز
حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف
بمعنى العلة بان كان مؤثرا كما في قوله الزاني والسارق فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم
ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يستلحصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل
على عدم الحكم اذا لم يستلحصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل
عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق في
الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل
فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط
كما في قوله ان يكرمني اكرمك كان متعلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه فكذا هاهنا لما جعل
التطليق جزاء للدخول كان التطليق معدوما قبل وجوده فكان عدم الوجود وقوع الطلاق لعدم التطليق دون وقوع
الطلاق لان وقوع الطلاق امر حكمي لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقوله انت طالق قد صار موجودا
فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا عن وصوله الى المحل

بجوزه

لاعلى

لا لعدم الشرط ولا لان الشرط تصرف من المتكلم فيؤثر فيما في اختيار المتكلم وهو التطليق م

وذلك جائز وانعقاده علته ان العلة الشرعية لا يصح علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصح علة قبل تمامها وكان ينبغي
ان يلغو لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان موجودا بوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا لهذه الضرورة
ان يصير سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا اي صلاحه
ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط لانه يصير تنجيزا له حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول
ثم جن ثم دخلت تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام
كان صحيحا والتنجيز انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا
واذا ثبت انه تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا على ان جعلنا شرط الخيار في البيع
فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك الاثبات لا يحتمل
الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط
الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان بطريق اكل الميتة حالة
المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه مما يحتمل التاخير فكان في جعله داخلا
على الحكم تقليل للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق
بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على السبب ولو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه
والاصل هو الكمال في كل شيء وقال في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع
بكلمة على انى ادى المستعمل فيه يقال بعتك على انى بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف
كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك
على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة
واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع
سابقا على ثبوت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع
قوله والمطلق يحمل الى اخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد
هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض بالذات دون الصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زايدة اما بالنفي او بالاثبات وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص
وبين المطلق والمقيد فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال
عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق
بين الخاص والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء كانا
في حادثة او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد واحدة
ناطق فكان المقيد اولى الا ترى انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله عم في خمس من الابل شاة
على النص المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل

وسائر

وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين
غير مقيد بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف يجري
مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه لما مر من اصله اي الشافعي وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير
في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب
الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق
في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين قوله والطعام في اليمين الى اخره
هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين مع ان الكل جنس
واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم
وهو عشرة مساكين والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم
به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت
في العمل احد قولي الشافعي قوله وعندنا لا يحمل المطلق الى اخره اي لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين
ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للرواية فانه اجمع مثل رواية التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام
خواهر زاده ومبسوط شمس الائمة والميزان وشرح التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة يشير الى انه لا يحمل
في حادثتين بالطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن
المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل به
اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر
وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه في حادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة مقصودا في حادثة والتضييق
مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل
مقصودا في اخر في تلك الحادثة فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل ضرورة فلذلك حملنا
الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد في قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي
كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة ولانه لو لم يحمل يلزم عليه صوم
ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقراءتين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا معنى قول الشيخ
الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره قوله وفي صدقة الفطر ورد النص في موقوله عم ادوا عن كل حر وعبد مطلقا
وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي وجب العمل بهما لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء
واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة والموت وقوله لما ان القيد بمنزلة الشرط
جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط يعني قوله ان القيد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا

ولئن سلمنا انه كذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا ان الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء حتى الحكم الشرعي
امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء الا عدم شيء يتحقق بناء على عدم آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن
العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نم الاستدلال
به على غيره يعني لا نم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق
تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر لان الظهار
واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون معنى الجناية فيه كالظهار واليمين
اما في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير
والصوم والاطعام وهذا مغاير للاول وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء الثلاثة
ثم صوم ثلثة ايام وهو مغاير لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في معنى الحكمين ضرب تيسير لان للطعام مدخلا
في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع
من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة بينهما ولا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس
في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زيادة
على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا نعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة ولان
الوصف زيادة معنى كالعدد فلا يجوز اثباته بالقياس كالعدد وقوله فاما قيد الاسامة الى آخره جواب
عما يرد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامة اي في نصوص الزكوة مثل قوله عم في خمس من الابل السائمة
شاة مع اطلاق قوله في خمس من الابل شاة والعدالة اي في نصوص الشهادة مثل قوله تع واشهدوا
ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم يوجب نفي الاطلاق عندكم وهذا الكريم
ذلك تعالى فاما قيد الاسامة والعدالة اي في نصوص الزكوة والشهادة لم يوجب نفيا للجواز بدونه عندنا بل السنة
المعروفة وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وما روي عن علي ليس في البقر العوامل
شيء فيتبع في الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو
قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي توقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق قوله وقيل ان القران في النظم الى آخره قال بعض اهل
النظر ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلماء وصورة
ان الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا
في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بسقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة
في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا يشارك المعطوف في الخبر والحكم جميعا بلا خلاف تمسكوا في ذلك بان الواو
للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا كان المعطوف متعريا عن الخبر يشارك
المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين الا يرى ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعلق الطلاق والعتق جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذلك في

كلام

في كلام صاحب الشرع وتمسك العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه
ويتفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة
الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر ودفع الضرورة ولا ضرورة في الجملة الكاملة فلا يثبت الشركة وهذا معنى
قول الشيخ لان الشركة انما وجبت الى آخره قوله الا فيما يفتقر اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة اي اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه
تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض فوعطفه على المعلق بالشرط
فثبت الشركة بالتعليق لافتقاره اليه فان قيل قد ثبت في قواعد علم المعاني لزوم رعاية التناسب بين الجمل شرطا حتى لو قال
قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول والعرضة شبيه بالادمي عد مسخرة فيدل ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم لتحصيل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من مستحسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به
بانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم بالاحتمال وايضا القران في النظم يوجب التناسب وهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون
التناسب بوجه آخر قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء الى آخره اعلم ان لفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه
عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعا الى ذكره وحكم
الاختصاص بالسبب اقتصاره وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من
اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال السائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا
بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله يتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن
في نقل السبب فائدة له سوى الاقتصار وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز
تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وذلك
اذا لم يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدأ ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل
عنه فالظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السؤال وهذا يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان
الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح
مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي اذ لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع
انتفاء العموم وهو تناقض وابطال دليل المخصص وهو خلاف الاصل الا يرى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على
اجراء النصوص الواردة مقيدة بالاسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة وآية اللعان نزلت في هلال بن امية
او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذفة عائشة وآية السرقة في رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عم
ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا اختصاص
بسبب الورود واما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا
السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم من شرط الجواب المطابقة
قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون متساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب
قد يزيد عادة على قدر الجواب من غير انكار

واما الشريعة فلان الله تعالى لما سال موسى بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي والنبي عم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اراد به باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكم فلا نم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب عنه وعن غيره ولا يجوز ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عاما لم تكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته معرفة اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراجه بحكم التخصيص بالاجتهاد واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الانتزاع مثل قول الراوي سها رسول الله صلعم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو والفاء فايدة والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدم غير زايد على قدر الجواب يتقيد به لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء المعين بان قيل له تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه فيتقيد به كالشراء ... نقد البلد بدلالة الحال ... ما لم يستقل بنفسه اي لا يستبد بافهام المعنى بدون ما تقدم من السبب يختص به بلا خلاف لانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن فصله عن ... كقولهم نعم وبلى فان كلا منهما حرف للتصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم نعم لتصديق ما قبلها من كلام منفي او مثبت سواء كان استفهاما او خبرا وبلى موجب لايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا ... اليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسايل ويكون كل اقرارا حتى الزم القاضي المال في الجميع تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى والرابع ما خرج مخرج الجواب وزاد على قدر الجواب كالمدعو الى الغداء قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو من صور الخلاف فعندنا يتقيد بالغداء المدعو او في موضع اخر يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدا كان على عكسه فكان اولى لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن فيكون الكلام صريحا في افادته الحال دلالة في اختصاصه بالسبب لا عبرة للدلالة مع الصريح ... التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل ثم ان عنى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت ... بل عام ... جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله عم فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضاء المتروكة

اولسرع

او لسرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر دل عليه الكلام نكرة واقع في موضع النفي ويكون ذلك الخلو عن تكلف في الاولين هذا تقسيم لما يختص بالسبب ولا يختص سواء كان عاما او خاصا وانما فصل الكلام ليتبين محل النزاع وهو ان العام يختص بسببه ام لا قوله وقيل الكلام المذكور الى العموم حكي عن بعض الشافعية يخصص العام بغرض المتكلم ويجعل ذلك ... قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد به الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليس في دلالته على المدح والذم مانع عن دلالتها على العموم لانه لا منافاة بينهما فيعم كغيره قوله وتصير الجمع الى الفرد نقل عن زفر ان الجمع المضاف الى جماعة ... في حق كل فرد قال لان ... ان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم ... الحكم الذي هو موجب ... نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد ... القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة الجمع بالجمع ... فرد من افراد الجمع ولكن بعض هذه الصيغ مقابلة الاحاد بالاحاد وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى وجعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة واستغشى ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم يعنيهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فانهما طالقان لا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا قوله وحمل الامر بالشيء الى اخره اختلف العلماء ... ان موجب الامر الوجوب في حكم الامر والنهي في ضدهما اي ضد المامور به والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بامر او نهي فذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان الضد واحدا كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان غير الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضده المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يوجب حكما في ضد ما نسبا اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده واختار المصنف والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وشمس الائمة وابو اليسر وعبد القاهر البغدادي ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب الفور فاما اذا كان على التراخي فلا تظهر المسئلة هذه الظهور احتج العامة بان الامر يوجب الاتيان بابلغ الوجوه وكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد او اضداد

فاما النهي فلا عدلم المنهي عنه بالعلم الحق فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدلم المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون النهي
امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها لا يمكن اثبات
الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير عين لانه لما
امتنع امرا بضده ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر
في مثله المجهول كالاحد انواع الكفارات واحتجت المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الاخر صيغة وموطا ومعنى
لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد
منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب
فما لم يتناوله كان اولى وذكر ابو المعين في التبصرة ان عندنا الامر بالشي نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى
واحد وهو بعينه امر بما امر ونهي عما نهي فكان ما هو امر بالشي نهيا عن ضده وعلى العكس وعلى عكس المعتزلة كلام الله تعالى
منه العبارات وللامر صيغ مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد المامور به منهي
عنه وضد المنهي عنه مامور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم
انه يتضمن نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما سبق لفظ اللفظ يتمسك من قال انه يوجب حرمة الضد
بالتمسك به العام الا انه قال لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضده ما اضيف
ضدهما او جنبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه ومن اختار لفظة الدلالة قال لما لم يمكن بدمن القول بحرمة الضد فلم يمكن
اضافتها الى الصيغ جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغ تدل على الحرمة وان لم يكن هي من موجباته ومن اختار لفظ الكراهة
دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو الثابت في ضمن الامر اقل ما يثبت به اذا ورد مقصودا الا ان الثابت في ضمن الغير
لا يكون مثل الثابت به مقصودا فيثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ان النهي بطريق الضرورة والاقتضاء فكون
ثبوته بالثابت بالتحريم قوله في معنى سنة واجبة اي سنة موكدة قريبة الى الواجب قوله وفايدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا
ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم
في الضد ثابتا الا من حيث يفوت الامر اي المامور به فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال
بالضد مكروها كالامر بالقيام في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق القصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته
بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام ولكنه يكره اي لكن القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى
كراهة ضده ثم اعلم ان مساق هذا الكلام يرجع الى ما ذهب العامة في التخصيص لانهم بنوا حرمة الضد على فوات
المامور به ايضا كما بينا الشيخ ولا يظهر الخلاف بينهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور
بالاتفاق يفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب
الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت
لا يتحقق قبله ويكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها فالامر المطلق فعلى التراخي كالموسع وعلى
الفور عند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق
على التراخي ام على الفور قال شيخي رحمه الله ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة وقال صاحب الميزان ان هذا فصل

مشكل قوله ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط
بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء
اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بالبس غير المخيط فيثبت
بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط قوله ولهذا
قال ابو يوسف رح اي ولان الامر بالشي يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف
ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي
لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا وقال لا الساجد
على النجس بمنزلة الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة مامور في جميع الصلوة اي فرض دايم بدلالة
قوله تعالى وثيابك فطهر فاذا سجد على النجس صار حاملا له فيفسد صلوته كالو حمل النجاسة
وانما قلنا انه صار حاملا للنجاسة ان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض
اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة ما لو كانت النجاسة بوجهه فيكون
بمنزلة الحامل للنجاسة قوله فيصير ضده مفوتا يعني الكف عن حمل النجاسة فرض دايم
كالكف عن قضاء الشهوة في الصوم فكما يتحقق فوات الصوم بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف
عن حمل النجاسة يصير فايتا بالسجدة على مكان نجس فيصلى المشروعات على نوعين
المشروع وهو ما جعل الله تعالى شريعة لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة
فالعزيمة لغة القصد المؤكد والرخصة لغة اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل
من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشرع حقا له وقوله
غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالحرمات وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت مشروعا
ابتداء حقا لصاحب الشرع وكان شرعه واجب العمل وكان موكدا والرخصة اسم لما بني
على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما
اسم على الامر الاول واستمر علينا بحكم انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير
من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله وهو اربعة انواع اي ما هو الاصل
منهما وهو العزيمة اربعة اقسام وقيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر
جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب
والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل
في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم قوله فريضة الى اخره الفرض
لغة القطع والتقدير وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان

الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علماً اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيّته لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر فان الاستخفاف بالشرايع كفر قوله والواجب الواجب ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل اولانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا يتحمله باختياره وشرح صدره اولانه ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في ثبوته وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علماً على اليقين اي يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا ولهذا لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذ ترك العمل بالواجب واما تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي الاول يجب تضليله لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم والساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه لم ينكر تباينهما لغة فلا معنى له لما بينا من تخصيص معنى احدهما بالاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما فان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فكذا لكن المعروف من ما ثبت بدليل قطعي ومن ما ثبت بدليل ظني ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب الدليل قوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا فاني يلزم التحكم قوله وسنة السنة لغة الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان الرسول عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خالي عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو الاذان وصلوة العيد والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل ولهذا يستوجب تاركها اساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قوله الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن يعني لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله اذ المراد بها في الشريعة طريقة في الدين اما للرسول عليه السلام او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقه يتناول سنة رسول الله فقط

لانه لايرى

لانه لا يرى تقليد الصحابي يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهم من المتاخرين وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يحمل على سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة رضي الله عنهم سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد رسول الله في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عثمان ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال انس مالك السنة عندنا او ببلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل ولجمهور الاولين بان الرسول هو المقتدى المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله ورسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من مطلقه غير سنة الرسول وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او بطريقة غيره فتقييده بطريقة الرسول اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول قوله وهي اي السنة نوعان احدهما سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي يتعلق بتركها كراهية واساءة والاساءة دون الكراهة وذلك مثل الجماعة والاذان والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه ياثم به وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح عند محمد كما في الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون فوقا بينها وبين الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي في لباسه وقيامه وقعوده كتطويل الركوع والسجود والقراءة في الصلوة

وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلوة في حال القيام والركوع والسجود قوله ونفل وهو
في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زائدة على مقصود الجهاد وهو اعلاء كلمة الله
فنوافل العبادات زائدة على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا
والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا ملام على تركه والزائد على الركعتين
للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه قوله وقال الشافعي الى
اخره اذا شرع في النفل يواخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يواخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي
لا يواخذ بهما لان النفل لما شرع غير لازم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقة الشي لا تتغير الا ترى انه بعد الشروع نفل حتى يتادى بنية النفل ولو اتمه كان
مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار
بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون مخيرا في
الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه
يبطل المؤدى ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا لا بصنعه فلا يضمن بالقضاء كمن شرع في صلوة
او صوم مظنون فافسده لا يجب عليه القضاء لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع
بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاما الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه ولكنا
نقول المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اي ترتب باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له
ولهذا لو مات كان مثابا عليه وحق الغير محترم لا يجوز التعرض بالافساد فوجب حفظه و
صيانته فيصير مضمونا عليه بالاتلاف ولا وجه الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام
عليه ضرورة صيانة حق الغير بان يبطل لان المؤدى صار عبادة صوم او صلوة وهو مما
لا يتجزى فلا يكون طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نم ان اداء الباقي
شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى ولهذا لا يخرج عن كونه
عبادة باعتراض الموت حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الائمة ولئن سلمنا كون الباقي
شرطا لبقائه عبادة فلا نم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال
انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال لكنه اذا امتنع فات وصف
العبادة فلا يكون مضافا الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة ولكنا
نقول هو من افعال الصلوة على معنى انه يصير مع غيره صلوة تامة فيكون المؤدى متقربا
الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى
لا حكم له بدون الاجزاء الاخر فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة
ثبوت الاتحاد فكان وجود الباقي شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فقلنا هكذا
عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك

يواخذ
بالشروع صح
لله لان ما شرع فيه عبادة صح
المؤدى
فلا يتصور بطلان العدم صح
اي ابطال الباقي
المحل صح
عنده صح

خلاف النص والاجماع اما النص فقوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا
خلاف بين الائمة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام
واما اعتراض الموت وجعله في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لان
الموت منه لا مبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى
بما ناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله فوجدنا الفساد لا محالة
عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه
الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له
حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه مايع لغيره يضمن وهو
كالنذر اي الشروع كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره كالنذر والجزء المؤدى بمنزلة المنذور
من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه
جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد
وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء
ثم لما وجب لصيانته ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابقاء الفعل
واتمامه كان اولى اما فصل المظنون فالقياس يابى ذلك ويوجب الاداء الا ان علماءنا استحسنوا و
قالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في واجب
واحد وذلك ان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه
وعنده انه شرع في الواجب ولو شرع في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء بهذا الشروع
والافساد فكذا هذا قوله ورخصة الى اخره لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد
واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء
وقيل في وجه انحصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصلي فان بقيت له
الاحقية فهو النوع الاول وان لم يبق فهو النوع الثاني وان لم تستعمل في موضعها
الاصلي فان لم تكن مشروعة في هذه الامة فهو الثالث وان كانت فهي الرابع وهذا تقسيم
لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة قوله احق من الاخر يجوز ان يكون افعل
تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق
ذلك ان يفعل كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر
قوله اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا انما استبيح اي عومل به معاملة المباح لا
انه يصير مباحا لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا
انه لا يواخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يواخذ به لا يسمى مباحا في حقه لعدم المواخذة

برد المؤدى
اعني وهو ابتداء الفعل فلا يجب لصيانته ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين صح
العزيمة صح
حقيقة صح

قال صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذه بالفعل مع حرمته ثم لما كانت الحرمة مع سببها
قايمين في هذا القسم ومع ذلك سوغ للمكلف الاقدام على الفعل بغير مواخذه كان هذا
في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة بحيث لا تسقط
بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله كالمكره اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه
او على عضو منه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان القلب
فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف بحال بنا على ان حق الله
في وجوب الايمان قايم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجرا على اللسان عند الاكراه
التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق الله
لا يفوت معنى لان الركن الاصلي قايم ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه
حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجرا كلمة
الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقا فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم
حق نفسه باجرا كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته
عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من
اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت
ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد
عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني
فقد صدع بالحق اى اظهره فهنيئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل اخذا بالعزيمة قوله
وافطاره الى اخره اكره الصايم الى الافطار او اضطر اليه لمخمصة يرخص له الافطار لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا فله ان يقدم حق نفسه وان
صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه
لاقامة حق الله تعالى فيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا
فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الفطر فيكونان آثمين بالامتناع عن المباح
حتى يموتا كالمضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط
بالاكراه قوله واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه
في نفسه لان حق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان واذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان
سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض قايمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته
واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر متمما فرض الجهاد فيكون مثابا كذا ذكره
فخر الاسلام في بعض كتبه وذكر محمد في هذه المسئلة فان ابا ان يفعل حتى قتل كان ماجورا
ان شا الله قيده بالاستثنا دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله قياسا

على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسايل من كل وجه لان الا متناع
من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير
حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل مثابا آخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان
قوله ونزل الخايف على نفسه الى اخره الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والناهي
عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمته للترك باق وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر
بالمعروف فرض فطلوع الصبر عليه عزيمة فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين
معتقدين لوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينهيهم عنه لابد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون
ذلك فلهذا ماجور اعلانا لغازي اذا حمل على المشركين لان قتله لا ينكا في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون
ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يعمل ريبة في اعزاز الدين فيأثم وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما بينا قوله والثاني اى النوع الثاني من الرخص
الحقيقة ما استبيح مع قيام السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه مع تراخي حكمه الى زوال العذر من
حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة قوله كالمسافر اى كافطار المسافر والمريض الذين
رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر
وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الاداء منهما الا
ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر حتى
لا يلزمهما الامر بالفدية قبل ادراكها لو ماتا فكانت العزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم
لان الحكم هناك لم يتاخر عن السبب فلاجرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا
من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم لما تراخى
ولم يكن ثابتا في الحال لم تعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكان شبيها بالافطار في
غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقة لان للمجاز مدخلا فيها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في
القسم الاول بوجه قوله وحكمه اى وحكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اى العمل بالعزيمة
اولى لكمالها حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لان السبب الموجب
وهو شهود الشهر لما كان قايما بكماله وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل
كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص للفطر عاملا لنفسه فيما يرجع
الى الترفه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة
نوع يسر ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فكانت العزيمة تودي معنى الرخصة من هذا الوجه

وكان اولى وحقيقه المعنى فيه ان العزيمه كانت ماخوذه باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامه
وهذا تقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا التاخير ثبت رفقا للمسافر وفي
الصوم نوع رفق ايضا ما يجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت كملت فكان الاخذ بالعزيمة
اولى كما في القسم الاول احتج الشافعي بان يجب اداء الصوم لما تاخر ما دراك عدة من ايام اخر
انتفى ان لا يجوز الاداء قبله كما قال اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث
الواردة فيه فبقي معتبرا في حق افضلية الفطر ولنا ما روى انه عليه السلام قال في المسافر يترخص له بالفطر
وان صام فهو افضل له وبدا رسول الله عليه السلام بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان
الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة قوله الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى لو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار
لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامه الصوم كان قاتلا نفسه من تحصيل المقصود بالصوم
وهو الارتياض لخدمة المولى فكان خلاف المشروع قوله واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا
من الاصر والاغلال تسميته ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز
لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز
اطلاق اسم الرخصة تجوزا لا تحقيقا والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس
في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئه والاغلال المواثيق اللازمه لزوم الثقل كذا في عين المعاني
وروى ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشره اشيا كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب
وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليله وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهر من
الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة في غير المسجد وتحرم عليهم الاكل في الصوم
بعد النوم وحرمة عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه
بنار تنزل من السماء وحسناتهم بواحده ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على
باب داره وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى
اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم قوله والنوع الرابع
مما هو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم
في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة ومن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير
القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا
في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز وكان دون القسم الثالث لكن جهة المجاز
غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه الحقيقة بالنظر الى غير محلها

وكان جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا و
ذلك مثل قصر صلوة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي القصر رخصة حقيقة والعزيمة
هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سوا قضاها في السفر او في الحضر وفي قول له ان يقضي في السفر
ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا شرع
القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحه دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر
لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى
بمصلي الظهر فيتخير بينهما شاء وعندنا القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل وانما جعلنا هذه
استدلالا ابدلك الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما
الدليل فما روى عن علي ابن ربيعة الوالبي قال سال عمر رض ما لنا نقصر الصلوة ولا نخاف
شيا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقه و
الضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر
سمى القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف
على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا يرى انه لو
قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول لان
معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق والتصدق من الله تعالى اولى ان لا يحتمل الرد
لانه مفترض الطاعة وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم
واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين
الاتيان بالعزيمة لان الرخصة للتيسير وفي العزيمة نوع يسر كما في الصوم في السفر وفضل
ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود
بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في الاعداد الركعات الا يرى انه لا فضل للظهر
على الفجر في الثواب ولا لظهر العبد على جمعة الحر والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فوجب
القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار
الخالي عن الرفق ليس الا الله عز وجل فانه يختار ما يشاء من غير جر نفع او دفع مضرة
فاثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية
فيكون فاسدا الا يرى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا وفوض الينا اقامتها اختيارا
اقامتها ان يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله الخصم

تصير كانه قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون تعليقا لمشيتنا وتفويضا الينا نصب
الشريعة لان الثبوت يصير مضافا الى مشيتنا كالطلاق او العتاق المعلق بالمشية لا يكون ثابتا
قبل المشية فلا يجوز اضافة نصب الشريعة لانه شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير بين انواع
الكفارات لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده وايسر عليه قوله وسقوط حرمة الخمر والميتة
الى اخره اختلف العلما في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا
تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقا للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير
وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه
الحالة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فعند
الفريق الاول لا ياثم بالصبر ويحنث بهذه الاشياء في هذه الحالة وعندنا ياثم ولا يحنث تمسك
الفريق الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم نفى بغفو
لمن اكل مما حرم حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة
رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشيا بنا على صفات فيها من الخبث والضرر ولا ينعدم
تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت رخص الفعل للضرورة ولنا قوله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام
المقيد بالاستثنا عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد
كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل
في الاشيا الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا
فقال الاستثنا من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشيا محرمة في حالة الاختيار مباحة
في حالة الاضطرار فيثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص ولا يلزم عليه استثناء اجراء
كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه يدل على اباحته
لانا نقول انه استثنا من الحظر بل هو استثنا من الغضب اذ التقدير من كفر بالله
من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب الاسنا ولا يدل انتفاؤه على
ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة تثبت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن تغذى
خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل
فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة فاذا صبر حتى
مات كان مضيعا دمه فياثم ولم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال
بل كانت دونه في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر ما يحصل به
سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر

الحاجة

بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذه التفاوت وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة رحيم برفع
الاثم عند الضرورة وقيل غفور للذنوب الكباير فكيف يواخذ متناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده
فيما تعبدهم به قوله وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلوة
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان الاستتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب
غسل شي من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح
شرع لليسر ابتدا لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل
طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل
يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح يصلح رافعا للحدث كالغسل فعرفنا ان الشرع اخرج
السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستورة بالخف والخف مانع سراية
الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل يجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل
السبب بقي موجبا في محله كما في حال عدم التخفيف فكانت رخصة اسقاط نصل قوله
الامر والنهي الى اخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان
لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى
دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور وانكر
بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي غيره متعلق بالوصف
الذي جعل علة وامارة لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب
تضاف اليها واما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه متمسكين
في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها
الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف
اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة
الى شي فاما المعاملات فالواجب فيها شيآن المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال
الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا
تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب
عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوا
فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا احتج
من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله كما ان موجب الاشيا المحسوسة وخالقها
هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير به كصفة التخليق وكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عنه سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض
اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع مجازا لظهور احكامه عندها واحتجت العامة

بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله سبحانه كما شرع
لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب هو الله تعالى وثبت ذلك
باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص
والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن انكر البعض فلا وجه له ايضا لانه لما
جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سايرها ايضا بالدليل ولو لم
لو اضيف الوجوب الى الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من
مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا يمنع من اضافته
الى غيره واما قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فقلنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب
عليه بالسبب السابق بدون اختياره جبرا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة على من
نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء
مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون اذا لم
يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب
القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم
والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم
ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة
وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار بسبب موجب لتكرره واذا ثبت هذا فنقول
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث العالم
تيسيرا للعبد ثم حدث العالم يحصل سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان
على الصانع والمحدث اليه اشار عمر رضي ان البعرة تدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير
فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير فكان حدث العالم
سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له من الانسان والجن والملك لان الايمان لا يتصور
وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى الله سبحانه
الا والسبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات ولهذا قلنا ان
ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع بنفسه ولا يحتمل
ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة من اهله
وهو الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانية الله تعالى فوجب القول بصحته واما اهليته فلان
الايمان تحقق عنه تبعا لابويه هذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون من اصحابنا قالوا
سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل ولهذا فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة
النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة

واولو البعض

غير الخطاب

وجوب الايمان حدث العالم

اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة شكرا لنعمة المال والحج شكرا لنعم المبيت واليه تعالى اضافه الى بيته
وجعله مامن الخلق لحرمته فجعلت زيارته اداء الشكر هذه النعمة الى هذه الطريق قال صدر الاسلام وصاحب
الميزان وكذا وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها
الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على
تعلقها بالوقت لان اللام للتعليك الاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتاهب للشتاء ويقال اتخذ فلان
الضيافة لفلان اي بسببه واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال
صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها والاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص
الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على ساير وجوه الاختصاص فثبت انه سببها ولهذا
لا يجوز اداؤها قبل الوقت ويجوز في الوقت ويتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو
نصاب بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف
النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب
غير ان الوجوب بصفة اليسر على ما بينا وله يتم اليسر اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول
الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان ايام شهر
رمضان قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه
يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة
الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء الزمان مشتمل على الايام
والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل
عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه
القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء
وكذا نيته اداء يصح بعد وجود الليلة الاولى فهذا كله دليل على ان السبب مقرر في حقه بما شهد من الشهر في حال
الافاقة وذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي اي الجزء
الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة
فذلك بيان لشرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله فلم يستقم
الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة
ان شرف الليالي باعتبار شروع الصوم في ايامها لابتدائها فكان تابعا او شرفها باعتبار انها اوقات
لقيام رمضان وكلامنا في شرفها باعتبار السببية وذلك يحصل بان يكون محلا لاداء سببه واما
عدم سقوط عن المجنون الذي لم يبق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع
اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون
جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم

الشهر

ضرورة تعذر اقتران النية باول جزء الصوم لانه وقت نوم وغفلة فاقيمت النية فى الليل مقام النية المقترنة
باول الصوم ضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه اى يقوم بكفايته
ويتحمل مؤنته بولايته وحاصله ان الراس بصفة المؤنة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعى السبب
هو الوقت بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت فى راس واحد ولكنا نقول الاصل
فى هذا الباب الراس والوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية يتعلق بكونه مالكا راسه ووليه
فكذا الصدقة وكذا راس غيره يلتحق براسه لمؤنة الراس بسبب المالكية والولاية ليصير كراسه لذا قال الاسرار
فاذا عدمت الولاية فى حق المراة والابن الزمن البالغ المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت
المؤنة واذا عدمت المؤنة فان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب فيما عند ابى حنيفة
وابى يوسف وان وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله عليه ادوا عن كل حر وعبد
وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشىء عن الشىء وتعريه منه فيدل على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون
ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله اى بسببه ويقال سمن عن اكل
وشرب اى بسببها فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدى
عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل على العاقلة عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس بمالك
لشىء فاستحال تكليفه بما ليس فى وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الخراب
خراج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما تضاعف الوجوب
بتعدد الراس فى الوقت فدل ان الراس سبب والوقت شرط واما الجواب عن قوله انها اضيفت الى
الوقت قلنا انما اضيف اليه مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فان الشىء يضاف الى الشىء بادنى ملابسة
فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الراس فامر حقيقى لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ و
هذا ليس بلفظ فالتضاعف بمنزلة المحكم فى كونه دليلا على السببية لان الحكم المحتمل لا يتكرر بتكرر الشرط
واما تكرر الواجب عند تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة الى المؤنة ابدا بتكرر وجوبها بتكرر
الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فيتجدد الوجوب لاجله لا للوقت
كتجدد الزكوة باعتبار وصف النماء عند حولان الحول فيجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما فى المال
وكذا سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف اليه قال تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية
على ما سبق والوقت شرط الاداء وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا
سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء
التقديرى وعند الشافعى سبب وجوب العشر الخارج والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان
فى ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كانت الارض
هو السبب لجاز تعجيله كالخراج ولنا ان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى والارض يوصف
به يقال ارض عشرية والشىء يضاف الى سببه فى الاصل ويتصف السبب بحكمه ولان العشر مؤنة

الارض اى سبب بقائها لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما
قال عليه انكم تنصرون بضعفائكم والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فيبقى الاراضى فى
ايدى ملاكها المسلمين ولا تخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا
هو معنى المؤنة فى العشر وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل
من كثير كالزكوة يتعلق بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمؤنة ولكن معنى المؤنة
فيه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع باعتبار الوصف وهو النماء واما الجواب
عن قوله يتكرر الواجب بتكرر الخارج قلنا تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا
الا باعتبار ان الخارج كما قلنا فى النصاب الواحد يتكرر الوجوب بتكرر الحول وعن قوله لم يجز التعجيل
قلنا لم يجز تعجيله قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل
قبله مفوتا لمعنى العبادة ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب فيصير مؤنة محضة وهو
ليس كذلك وهذا تغير له فلا يجوز تعجيله ويصح تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة فى الابل الحوامل والعوامل
قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لان النماء معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب من
غير الخارج فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من
الزراعة وذلك لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة
التى هى نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك فى قوله
واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر
ذللتم وظهر عليكم عدوكم ورأى رسول الله شيئا من آلات الزراعة فى بيت فقال ما دخل هذا بيت
قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار
معنى المؤنة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج فى ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وسببها الارض النامية
وبسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان قال عليه لا يجتمع فى ارض مسلم عشر وخراج قوله
والصلوة اى سبب وجوب الطهارة الصلوة واختلفوا فى سبب وجوب الوضوء قيل سببه الحدث كما
قلنا فى قوله عليه ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر بتكرر الصلوة ولا معنى لقول
من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوبه لا لحصوله
ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب الوضوء الصلوة اعنى وجوبها او ارادتها لانه يضاف
الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة ويجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها
ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط
وجوبه كالاستطاعة فى الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة فاذا كانت
هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب فى ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة
الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا قوله

وتعلق بقاء المقدور هذا اى سبب شرعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بتعاطيها اى بمباشرتها بيان ذلك
ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقا انما يكون ببقاء النفس
وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرث فشرع له طريقا يتادى
به ما قدر الله تعالى من غير ان يحصل به فساد وضياع وهذا طريق الازدواج بلا شركة فى المراة
لان فى التغالب فسادا وفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المونة عليه
وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة وكذا الاطريق لبقا النفس الى اجله من غير اصابة المال
بعضهم من بعض ما يحتاج كل نفس بكفايتها لا يكون حاصلا فى يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال
فشرع سبب اكتساب المال وهو التجارة عن تراض لما فى التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد
قوله للايمان هذا متعلق بقوله من العالم وقوله والصلوة متعلق بقوله والوقت وقوله والزكوة
متعلق بقوله وملك المال وقوله والصوم متعلق بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر
متعلق بقوله والراس الذى يمونه ويلى عليه وقوله والحج متعلق بقوله والبيت وقوله والمعاملات
متعلق بقوله وتعلق بقاء المقدور قوله واسباب العقوبات الى اخره اعلم ان سبب العقوبات
والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل العمد للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على
الكفر ولهذا تضاف اليه فيقال خراج الراس وجزية الراس وتضاعف بتعدد الراس
وتكرره تكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر
والقذف للحد فانها شرعت جزاء للجنايات فكانت الجنايات هى المؤثرة فى ايجابها فكانت
اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التى هى دايرة بين العبادة وبين العقوبة ما اضيفت
اليه من امر داير بين الحظر والاباحة مثل الفطر العمد فى رمضان والقتل الخطا وقتل الصيد
فى حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دايرة بين
العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا
كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجب عليه لتوديها باختياره ولكنها
لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتداه
على وجه التعظيم كساير العبادات فكان فى معنى العقوبة اذ العقوبة هى التى تجب
جزاء على ارتكاب المحظور الذى يستحق الماثم به واذا كانت كذلك وجب ان تكون اسبابها
مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذلك لا تصلح المحظور
المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها وتم الافطار العمد مباح من حيث انه يلاقى
فعل نفسه الذى هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة
ولا يلزم عليه الافطار بالزنا والشرب لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين لها بل لما

انه لو كان ناسيا الصوم لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر والفطر من حيث انه لاقى فعل نفسه تمكنت
فيه جهة الاباحة ولا تفاوت فى ذلك هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل
وشرب الماء ولم تعتبر هذه الشبهة فى سقوط الحد لان الشبهة الدارئة هى التى تورث خللا فى الزنا
وشرب الخمر وهى ليست بهذه المثابة كذا قيل وذكر فى الاسرار اذا زنى فى رمضان فذلك الزنا حرام
فى نفسه لاجل الصوم وحرام لعينه وهو الصوم فوجب بسبب كونه حراما فى نفسه الحد وبسبب المعنى الاخر
الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان ياخذ شبها بالمباح بهذه النسبة من حيث
ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطا داير
بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمى الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك
التثبت وباعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا معصوما فيصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد
مباح فى الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا بين الحظر والاباحة وكذا اليمين المعقودة
الحظر والاباحة من حيث ان فيها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق
الحق فانهم كانوا يحلفون فى البيعة مع النبى عليه السلام وهى ايضا منهى عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم
اى مبذلة فى كل حق وباطل والثانى ان اليمين الصادقة عقد مشروع على ما فى الخصومات ولم تصنعا
مشروعا وكانت مباحة الا انها تاخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دايرة بين الحظر والاباحة
وعلى هذا تخرج سائر الكفارات قوله وانما يعرف السبب الى اخره اعلم ان السبب انما يعرف باضافة
الحكم لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب
فلان اى حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة
الى اخص الاشياء ليحصل التمييز الكامل واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا
واما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فتشابه العلة التى يوجد الحكم عندها فكانت الاضافة
اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه
بالشرط والظرف لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت وفى حكم العدم وكان اتصاله بالسبب وتعلقه به حقيقيا
واتصاله بالشرط مجازيا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة
لان الاصل فى كل شئ الكمال قوله كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط
لما مران السبب الاول الراس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم

باب اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة
ويراد باخر هذا القسم افعال النبى واقوال الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر قوله
الاقسام التى سبق ذكرها اى الاقسام المذكورة فى الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة فى السنة اعنى
بها قول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرى

من هذه الاقسام اتصالا كالكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحجية اذ هي صادرة عمن جعله الكتاب في معارضة
في طرق الاتصال البنا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها
فكان هذا الباب لبيان ما يختص بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذلك اربعة اقسام
بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر
حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان هذا القسم كالاساس في الاخبار لابد من بيان حقيقة الخبر فقول الخبر
يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك
ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور
اذ كل احد يعلم ضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا
ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بعد معرفتهما اما
قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل
يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب ولا احتمالا نه ومختار البعض
هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها فقيد يحسن
السكوت عليها يخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية
ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحسب تحكم تصديقها ان طابقته وتكذيبها ان خالفته وليس للامر و
نحوه كذلك قوله السنة نوع الى اخره وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلث مراتب
اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالتواتر
والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا
من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم
بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق
دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على لزوم شرطه بكثرة المخبرين كثرة تمنع
صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على
الكذب ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل المصر
لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في الكثرة والاستناد الى الحس هذا معنى قول الشيخ ويكون اوله كاخره واوسطه كطرفيه واختلفوا الثاني
في اقل عدد يحصل العلم معه فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية وقيل اثنى عشر بعدد نقباء
بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين وكانوا اربعين فلولم يحصل العلم بقولهم لم يكن حسبا لاحتياجه الى غيره يتواتر به امره وقيل
سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا به ليس
شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد

اذ ما من عدد يفرض حصول العلم لعموم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين وللاولين في واقعة اخرى
فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص
وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على كمال العدد الذي هو كامل عند الله تعالى
مدعوا انفوا على الاحاد والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بخبر المتواتر من غير علم بعدد
مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى شروط بعضها سبق عليه وبعضها يخالف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم
وقوله بعدهم بعد الحد يشير كل واحد الى شرط سبق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط
خروج عدد المخبرين عن الاحصاء وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ اذا كانوا محصين وعند الجمهور
ليس بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الحج او الصلاة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصين وكان انما اشار الى هذا الانه اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصم لا لانه شرط عنده
لما ذكرنا كنقل القران اي نظير المتواتر مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير
الزكوات ونحو ذلك قوله وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور
العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض هند الى ان
الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من
الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح بحيث يطمئن اليه
القلوب فوق ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يؤدي
الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فحين لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا
كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر
الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا احتج من انكر حصول العلم به يقينا بان
المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد يحتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد
الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو محال ولان الاجتماع يحتمل
التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام واحتج
الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية
الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس وانكاره مكابرة ونوع من المعقول وهو ان المتواتر اما ان
يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه
او لداع دعا اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة مع اختلاف اماكنهم لا يتصور
عادة وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق
وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث هو المواضعة على الكذب
لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة اي الخوف
وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا

اذ لا واسطة بينهما كما في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة
يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع
عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين ان كل عاقل ان علمه بوجود مكة وبخبر عليه السلام
اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل
الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات باطل واحتج من قال
بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان (في غير المتواتر)
العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على
التواطؤ على الكذب وان نعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا
لما اختلفوا فيه وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب واحتجت العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص به من
يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه بالخبر كما
يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل (النائية)
من غير استدلال من جهة العالم وهو حجة الضروري ثم من يخالف فيه انما خالف لخبط في عقله او عناد وذلك لو تركنا
ما علمنا ضرورة بمخالفة المتحكم للزم علينا ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من
ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة بها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة
في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو
الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك
المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه واما اخبار زرادشت اللعين فتخييل كله لما روي انه
ادخل قوائم الفرس في بطنه قائما روي انه فعل ذلك في خاصة الملك وهو كشتاسب وصغار قومه
دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهامته
تابعه على التزوير فكان العلم به لغفلة المتأملين لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود موجها الى الآحاد
فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع
تنفر عنه مع ان الهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولئن
سلمنا ان التواتر قد وجد في قتل رجل وصلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان شبيها به
كما بين الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون
فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فذلك دليل الاختراع فلم يثبت التواتر بمثله قوله
او يكون اتصالا فيه شبهة الى العين المشهور اسم لخبر كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو
قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقبل ما تلقته
العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن والثالث ولا القرون التي بعدهم فان عامة
الثاني

(الاصل)

اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون لا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الآحاد في الاصل كان في الاتصال
ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كانوا بمنزلة المتواتر واما حكمه (اي المشهور)
فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه
يثبت به علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال
عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة
به على كتاب الله تعالى التي هي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام وعامة المتأخرين قال ابو اليسر ثم حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يكفر جاحده
وعند الفريق الثاني لا يكفر ونقل شمس الائمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا فعلى
هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله ثبت
صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بعد تعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور
اتفاقهم على الكذب وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول
غاية التأمل وتخطئتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام
لانه كالمسموع من فيه وجه قول الفريق الآخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة
لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة
في الخبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها
في حق العلم فلا يثبت علم طمأنينة يقرب فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا اجوزنا الزيادة (به اليقين ولكن يثبت م) (الى اليقين م)
به على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجمه (بالثيب م)
عليه السلام ماعزا والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات على قوله الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه
فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه
عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد
الشرطان جميعا قوله او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد اما صورة
فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل
خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون
المتواتر والمشهور وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين
مثل الجبائي من المعتزلة جعل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اهم
من المعاملات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشترط عدد الاربعة
متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة

وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه
فايدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس قوله وانه يوجب العلم اي خبر الواحد يوجب
العلم دون علم اليقين والطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم من الناس
من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب الشرع
قادر على اثبات ما شرع باوضح دليل فاي ضرورة له في التجاوز من الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا
الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا
قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني والرافضة متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب اكثر
اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لانه لو لم يفد العلم
لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع
على وجوب الاتباع فيلزم افادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنص
فلا يوجب العمل او يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم هو
العمل وقوله لانتفاء اللازم راجع الى قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو
العلم ينتفي الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت
الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم تمسكت
العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب — وفي بعض نسخ المنار والمعقول
لتبيننه للناس ولا تكتمونه وكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما مر في
الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم
حالة البيان ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فتعين ان الواجب على كل واحد
منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل ان السامع مامور بالقبول منه والعمل — منهم
به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة
الاية اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة
فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا واذا
وجب ههنا يجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال
محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة ولم يقل
احد بالزيادة على العشرة والمخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لبقاء توهم الكذب
فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل والا لا يفيد الدعوة واما السنة فقبول رسول الله خبر
سلمان وبريرة في الهدية والصدقة والملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل
قولهم والظاهر ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر

بطريق

بطريق التواتر انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن
ودحية بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب
بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمرو بن قيس بن عاصم وعمرو بن
العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة الجراح وغيرهم ممن
يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى الدين وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد
عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى ان يبلغ عدد التواتر لم يف بذلك جميع الصحابة و
لخلت دار هجرته عن اصحابه ويتمكن منه اعداؤه وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد
موجب العمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب
القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر
فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل علي برواية المقداد في
حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من
قريش قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرى التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن
جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعليه جرى
من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر ولهذا الاجماع منعقد على قبول خبر الواحد في
المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء
ونجاسته والاخبار بان الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي
مع انه قد يجيب بما بلغه من الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز
في ساير المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة
متحقق في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت
في الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالاية فنقول لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل
المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه وقيل المراد منع الشاهد
عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب
العمل بخبر الواحد من الاية والسنة المتواترة والاجماع وما حكي عن بعض المحدثين انه يوجب العلم
لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع او جهة
او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو
الظن قوله والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول والمعروف
نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاث اعني ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر رضي وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعايشة
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا ويترك القياس به

وقال مالك القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد
فكذا ما يكون ثابتا به وايضا فقد اشتهر من الصحابة الاحد بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع
ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد عمر رض حديث فاطمة
بنت قيس بالقياس ولان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس
ولان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان اعمال المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول
عليه السلام ولا احتمال للخطاء وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا لمن سمعه
المسموع منه عليه السلام والقياس محتمل باصله اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل
ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى ولان الصحابة
باجمعهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رض نقض حكما حكم برايه بحديث
سمعه من بلال وترك عمر رض رايه في الجنين وفي دية الاصابع حتى قال كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول
الله بحديث الغرة في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان الجنين فيه ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان
ميتا لا يجب شيء وترك ابن عمر رض رايه في المزارعة بالحديث الذي سمع من رافع بن خديج نهيه عليه السلام
عن المخابرة واما ما تمسك الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوي او لمعان ان
عارضة نذكرها واما قوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة فساقط لان خبر الواحد
حجة ايضا بالاجماع والشبهة بالقياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه واما قوله لاحتمال
السهو والكذب في الخبر معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف في القياس واما قوله الخبر يحتمل التخصيص
والقياس لا فلنا الكلام في خبر يخالف القياس في هذه الصورة لا احتماله والثاني من عرف بالعدالة والضبط ولم
يعرف بالفقه اي قلة الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة
مع الرسول عليه السلام في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق حديثه القياس عمل به وان
خالفه لم يترك الا بالضرورة وهو انسداد باب الراي وجه عدم القبول عند انسداد باب الراي
ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في
كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا
فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار قال النبي عليه السلام كذا او نهى عن كذا والمظنون ذلك منهم احتمال
ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول بعبارته لا يحيط بالمعاني التي احاطتها عبارة الرسول
عليه السلام لقصور فهمه عن دركها فدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة
ليست الا في الوصف وههنا تمكنت في متن الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان
وفي القياس واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس لانه
اذا انسد بالعمل به باب الراي صار الحديث ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والسنة وهي حديث معاذ وغيره فانه يقتضي وجوب العمل

بالقياس ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ومثاله القياس
حدثنا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم وذلك مثل حديث المصراة روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها شاة
وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى محفّلة فهو باحد النظرين ثلثة ايام الحديث التصرية في اللغة
الجمع يقال صريت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة لتخييل
المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر
الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظر لنفسه بالاختيار والامساك ونظر للبائع بالرد
والشيخ ثم الشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله متمسكا
بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين فترك القياس وعندنا التصرية ليست بعيب
ولا يثبت للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وتقليل اللبن
لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وعدمها لا يعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث
فمخالف للقياس من وجوه احدها ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار
قول من عليه الضمان وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للقياس فيكون
ناسخا للكتاب والسنة كما ذكرنا والثاني ما روي ان الخراج بالضمان والاصل كانت في ضمان المشتري
فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد عوضها الى بائعها والثالث ان في الخبر تقويم
القليل والكثير بقيمة واحدة وذلك محال والرابع ان ثمن الشاة ربما لا يزيد على صاع من تمر وربما
ينقص منه فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة الى البائع مع ثمنها او اكثر منها وهذا محال كذا في اصول
الفقه لعبد السلام المنوزري فان قيل قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني
وانه لم يعرف بالفقه فخبر المصراة اولى بالقبول لان راويه ابو هريرة وهو اعلى رتبة من معبد قلنا قد
روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة
بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس كما اشير
في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي شرطا للتقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
ويقدم على القياس قال ابو اليسر رحمه الله مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته
وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغيره على وجه لا يتغير المعنى ولان القياس
يوجب شبهة في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل على صحة هذا ان
عمر قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا

وجبت الدية كاملة وان كان معنا لا يجب شيء ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل عن
اصحابنا ايضا الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى
قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الرأس
والعين فثبت ان ردهم قول من يحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل
به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او السنة المشهورة الموجبة
لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه
ان كان موسرا الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لفوات
فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان
يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية الصحابة
وقد دعا النبي عليه السلام بالحفظ فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله
وان كان مجهولا الى آخره اتفقت عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم
ثبتت بتعديل الله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم الآية
وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة واما ما جرى
بينهم من الفتن فمبني على التأويل والاجتهاد فان كلا منهم ظن ان ما صار اليه اوفق للدين واصلح
لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب
الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين
الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس
عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع ولا حد لتلك
المدة فقيل ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة
او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة
لان المراد من المجهول من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول
صحبته واليه اشار بقوله ولم يعرف الا بحديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر
طول صحبتهم فكيف يكون المجهول داخلا فيهم قوله كوابصة بن معبد هو ابن معبد بن عتبة بن قيس
بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره
النبي عليه السلام ان يعيده ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة
والاجماع كحديث المصراة ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه لانه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته
وعملوا به او سكتوا عن الرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل
فقه وعدول لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله
ولذا السكوت في موضع الحاجة الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي وكان سكوتهم عن الرد دليل
لاحل

المنكر بمنزلة ما لو عملوه وان اختلفوا في قبوله في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك
يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن اشجع
بن ريث بن غطفان ابي محمد فيما روى ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات
عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك
خطا فمن ابن ام عبد ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب
راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد
كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود وقبل حديثه ورده علي رضي
فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفة القياس الذي عنده
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل علي رضي
القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي
ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه
خالف القياس عنده قوله وان لم يظهر من السلف الا الرد اي لم يظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا
الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على رده ويسمى هذا النوع منكرا
ومستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان
زوجها طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي بالنفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلي
النص وروي السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء
الاحتباس وذكر الطحاوي في شرح الآثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة
ما قال عمر سمعت رسول الله يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر مثل اسامة بن زيد وابي
سلمة عبد الرحمن وابي اسحق والاسود وسعيد ابن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر كان بمحضر الصحابة
ولم ينكر ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم فلم يجز العمل به قوله وان كان لم يظهر
اي لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منه رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل
به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر
لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل
به ان وافق القياس ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف
كذا ذكر شمس الائمة فاما رواية مثل المجهول في زماننا فلا يقبل ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق
على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة
جواز العمل به قلنا فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا

الى الحديث قوله واما جعل الخبر الى اخره قوله العقل نور اى في بدن الآدمي وقيل محله الدماغ وقيل محله القلب
يضئ به اى بذلك النور وانما سماه نورا لان النور هو الظاهر المظهر فكذلك العقل بهذه المثابة للبصيرة التي
هي عين الباطن قوله يتبدا به مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير به راجع الى
الطريق قوله الى حيث في قيد ركه الى المطلوب وفي يتامله الى العلم يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل
من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا
ابصر شيئا يتضح لسلكه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان
له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد للبناء منه وانما شرط العقل لان الخبر
كلام والكلام في العرف ما له صورة وهي لفظ منتظم من حروف متهجاة ومعنى وهو لفظ يدل على مدلول والدلالة
على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب لا لحصول البيان — ولا يوجد المعنى صح
لمجرد الصوت والحروف بلا معنى لغير عقل الا ترى ان من الطيور ما قد يسمع منها حروف منظومة ويسمى ذلك
لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن تمييز وعقل ولهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين
فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا من اسماء الاعلام والتمييز الذي يتم فيه الكلام لا يكون الا بعد
العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما قوله والشرط الكامل منه الى اخره اعلم ان العقل
معدوم فينا جبلة ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت بقسمة الله وتقديره فعلق الشرع الاحكام
بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء
يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي والمعتوه لان
الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لنقصان عقلهما ففي امر الدين اولى ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته
وان لم ينفذ امره لان ذلك لحق المولى لا للنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع وذكر بعضهم ان
رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبولة
مع تحكيم الرأي وكذا هذا الا ترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة
سنة ولم ينكر عليهم رسول الله والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد
منهم انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب
من حاله احتياطا في امر الرواية واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم انس او كان ابن عمر لكنه بالغا
يومئذ لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فلو كان
السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه
عاقلا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة
على قبول اخبار ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بعد ما تحملوه وقد
اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه
في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم

٦٢

اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة قوله والضبط وهو اضبط
الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يعرف صيغة الحديث ويسل
بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام
فربما يخفى على المتكلم بجوابه لبعده عما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه بمعناه الذي
اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ببذل مجهوده اي حفظ الكلام ببذل الطاقة من حفظه بان
يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ بمحافظة ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل
والمذاكرة يورث النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه ولا اتسامح في
حفظه بل يذاكره دائما مقدرا في نفسه اني اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين
ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه ولهذا كان ابن مسعود اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرايصه — اي يضطرب البهر اي تتابع النفس وهو انقطاعه الفرائص جمع فريصة
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا
الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام — اي تحرك
الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او بالنصب ولكن معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب
بيعوا الحنطة بالحنطة وهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها
وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم
ان حرمة القضاء في قوله عليه لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبط
معناه اللغوي والشرعي الكامل من النوعين ولهذا اقتصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية الفقيه
وترجح رواية الفقيه عليه لفوات كمال الضبط في غير الفقيه لكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط
ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلة ومجازفة وان اتفق
العبادة لفوات اصل الضبط والمساهل الذي لا يأخذ في الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير خبرة و
تيقظ فارسي معرب قوله والعدالة العدالة لغة ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان
عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة عبارة عن استقامة السيرة والدين وضدها الفسق و
هو الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروءة
جميعا وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على
الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع وكان
عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرطنا كمال
العدالة وهو ان يكون مجتنبا من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة يبطل عدالته
وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثاني من العدالة ولهذا لم يقبل خبر الفاسق والمستور اي
الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته

لان التحرز عن جميع متعذر عادة وان غير المعصوم لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكباير والاصرار على الصغاير فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلف في الكباير فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه انه قال الكباير تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وزاد ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن على انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وما لم يخصه الشارع بالذكر فهو كبيرة قوله والاسلام انما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر ساع فيما يهدم الدين لانه يعادينا فيثبت بالكفر تهمة الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين من غير ان يوجد منه فلا يكتفى بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع الثاني هو ما ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والاقرار بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه الا ان يظهر امارته نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل الذبيحة فلا يشترط البيان للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال اسلامه قوله والشرط فيه البيان اجمالا هذا رد لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا قلنا اشتراط الوصف على التفصيل يصح الاسلام متعذر لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على ذلك فيشترط للكمال ما لا يؤدي الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا يرى ان النبي عليه استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال عن ذكر الاجمال دون التفسير حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين سأله جبريل عليه عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو عليه على سبيل الاجمال قوله فلهذا اي فلاجل ان الاسلام والعدالة والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته اما خلقة او مسامحة لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرايط الاربع ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر لا تشترط في الخبر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمراة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية وكذا بحد القذف ايضا وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المحدود في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية بعد التوبة فان ابا بكرة مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص التائب من الفسق

واليمين الغموس

والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عليه فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت توبته كذا ذكر احمد بن حنبل والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع الحديث قوله والثاني الانقطاع اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله اما الظاهر الى قوله واما الباطن اي الانقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد لغة ويسمى هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وعن انس نفي انه قال مراسيلهم مقبولة الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي وتلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد تمسك من ابى قبول المراسيل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف فيه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له وكيف يجعل رواية العدل تعديلا وقد روى واحد منا وقديما عمن يحمد في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم ابن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ووضاعا للكذب وروى مالك عن عبد الكريم بن ابي امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن ابن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين رح لا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه على انه اذا احتمل وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا يتفحص

المردود بالتاكيد بالآية ... عند ال...

عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول روايات
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم
انكار ذلك او تفحص انهم رووا عن رسول الله بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على
قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم
لانا نقول لا فرق بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا
اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب والفقهاء السبعة والشعبي
والنخعي وابي العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني
ان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاوا الكتب منها
ولم يرو من احد من الامة الانكار عليهم فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول
فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل اعتمادا على صحته واذا لم
يتضح له الامر نسب المروي الى من سمع منه ليحمله ما تحمل عنه ويضيق الطعن اليه عند ظهور زيافة
قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او
اكثر واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا يرى انه لو اسند الى غير
قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول مع قوله
عم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى والثالث ما ارسله العدل في كل
عصر فهو حجة عند الكرخي ويقول من قبل لي اية مسندا اقبل مرسلا للمعنى الذي بينا وقال
ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله
من المشهورين يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف
منه الرواية عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن
عدل والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد
اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال يمنع القبول فشبهته
يمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق
والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا قوله واما الباطن الى اخره القسم
الثاني انقطاع الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرايطه
التي ذكرنا من العدالة والاسلام والضبط والعقل والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان
تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل خبر
الكافر فانه لا يقبل فالافضل لمن يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلوة بالتيمم قبل الاراقة

فانه لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا فهي مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلوة التيمم مع وجود الماء بخلاف
خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار
بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى لمن يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق الماء جازت صلوته ويلحق به صاحب الهوى
فان المختار عندنا انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة
والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس
لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا ترى ان منهم من تعظم الذنب حتى يجعله كفرا فامنعه عن الكذب فلم يمكن
تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء الشهادة زورا لموافقيهم على
مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فتمكن تهمة الكذب في شهادتهم اما الهوى فميلان النفس
الى ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين اصلا ولو اخبر بنجاسة الماء
وطهارته او بحل الطعام والشراب وحرمته يحكم السامع رايه في ذلك فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره
والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ ان في رواية يجب تحكيم الراي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لان
كل واحد امر ديني والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لغيره خاص يتعرف من جهته لا من جهة
غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة ولا كذلك في روايته
فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار الى روايته اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام غير لازمة
لان العمل بالاصل ممكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري اليه بخلاف خبره
في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب
ضم التحري اليه لان الضرورة ثمة بسكون الهاء لازمة لكثرة وجودها ولا توجد في كل موضع عدل يرجع
اليه ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا خبره مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم
تعرف عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وفي رواية الحسن عن ابي
حنيفة المستور كالعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وفي رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا بقوله عم
المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل
الشرع اولى من تعديل المزكي لكن الاصح ما ذكر محمد في الكتاب لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب
فلا يعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته لحديث عباد بن
كثير ان النبي عم قال لا تحدثوا عمن لا تقبلون شهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته
لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت شهادته لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة
له فلا يتناوله الحديث كذا ذكر شمس الائمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر
الكافر لعدم العقل والولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة على نفسه وليس له ولاية
على نفسه فكيف تثبت متعدية وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والنسيان
في عامة الاحوال مثل خبر الصبي والمعتوه لان معنى السهو والغلط في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما يترجح

بالمراد ما خلا القرون الثلثة

حال الكذب باعتبار السهو وكذلك خبر المتساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل بالتدارك بعد ان نعلم به مثل خبر المغفل اذا ظهر ذلك في الاكثر الجمهور والثاني الانقطاع بالمعارضة وهو اربعة اوجه احدها ما خالف الكتاب انه يكون مردودا ومنقطعا لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بيانه ان خبر الواحد لو ورد مخالفا للكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه ظني ولا يقابل القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ظواهر الكتاب وعمومه انه لا يوجب اليقين عندهم واما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الشافعي والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض واحتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيح على ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه رد عمر وعائشة واسامة رضي الله عنهم خبر فاطمة بنت قيس ولم يجعل لها سكنى ولا نفقة لمخالفته قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا فمدح الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء بالماء فانها نزلت في الاستنجاء بالماء لا يتصور الا بعد المس فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت التطهير مع اثبات حدث اخر كالوضوء مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن الخصم يقول انا لا نجعله تطهيرا عن الحدث ليكون المس منافيا له بل الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيه سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب عنه بان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في جوابه الاستنجاء من حيث انه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وانما يوجب استحقاق المدح اذا كان منضما بالطهارة المبيحة للصلوة فثبت ان استحقاق الثناء بالطهارة الحكمية لا بنفس الاستنجاء فيكون منافيا لما يكون سببا

لاستحقاق الثناء فان قيل ففي حالة الاستنجاء لا يكون منافيا للطهارة المعدومة قلنا يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم اذ نقول وان كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكمي والتقريب ظاهر ولقائل ان يقول يبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم فلا يندفع به السؤال وقوله ملحق بالحكمية فالخصم يقول لم لا يجوز ان يكون المس منافيا بل المس ينافي الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق كالفساء وكذلك قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ما خالف السنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لانه عليه السلام ما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي روته بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع الحاجة الى معرفة اذ القول بانه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة ورابعها ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف فان الصحابة اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا صح سنده فخلاف الصحابي اياه وترك المحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب

على ابن مسعود لانه معمر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه

المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع انه رواه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت

او منسوخ ولئن ثبت فهو مؤول بان ايقاع الطلاق الى الرجال واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين

الاخيرين من مشايخنا اجاب عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في

الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر [margin: رواه البخاري ويه جهر]

وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله

الرحمن الرحيم وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان

مع انه قد قيل كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي وانه مؤول بايقاع الطلاق الى الرجال قوله والثالث

في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن بيان محل الخبر اي المحل الذي

جعل الخبر حجة فيه خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما فيه

كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار ذلك القسم باعتباره اربعة فصول الاول فيما خلص حقا لله تعالى من

شرايعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرايع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط [margin: خبر الواحد]

عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبي عليه لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر

لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله سمعت

رسول الله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري

واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق انسان [margin: عاما والشهادة شرعا خاصا]

الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان

الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فانهم عملوا

بخبر عائشة في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند انعدام العدد

ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراط في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة

من الحرية والذكورة وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه خبر ذي اليدين [margin: والبصر]

فللتهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة من

اعتبار العدد فلقيام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه يحلف الراوي للاحتياط

والثاني ما هو عقوبة تسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف ره وهو

اختيار الجصاص وذهب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس بحجة فيها وهو اختيار شمس الائمة

وفخر الاسلام احتج الفريق الاول بان الحدود شرع عملي يجوز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع

وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات واحتج الفريق

الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز

اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس

وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا

الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد حجة ايضا بدلايل موجبة للعلم وكان

مثل الشهادة ولا يقال فعلى هذا القياس ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل بالقياس [margin: س]

ثابت بدلايل موجبة للعلم ايضا وقد اتفقوا انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت به باعتبار ان

العقوبة انما يجب مقدره مكتفة بحسب كل جناية ولا مدخل للراي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به

بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله الفصل الثاني في

حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة

مع ساير شرايط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا يشترط الا الاهلية

مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب

في النساء في مواضع لا يطلع عليه الرجال فان شهادة النساء من غير اشتراط العدد جايزة

فيه وانما اشترط لفظة الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في

هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظة الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا

للحيل في التعميم ان اشتراط العدد ولفظة الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل

منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل

بجنسه حتى يترجح بنوع خبر ظهرت مزيته في التاكيد على غيره من خبر اومن شهادة ثم طريق الاحتياط

بزيادة العدد ولفظة الشهادة تصلح للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال عليه رضى الله عنه [margin: عنه]

اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من

المشاهدة وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة بهلال الفطر من هذا

الفصل باعتبار ان الناس ينتفعون به فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامتناع عن

الصوم في وقت الفطر لقوله عليه الا لا تصوموا الحديث الفصل الثالث في حقوق العباد

التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في

الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غيره صبيا

كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا

وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره

لعموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وساير الشرايط سوى التمييز فان

الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه

فلو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم ولان في هذا القسم ليس فيه

شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان

يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها الا ترى ان النبي عليه

كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا قائمة بعدول و
فساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام
من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على
المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او
المولى او الموكل او رب المال او الامام وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما او ارسلتك
الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه بالاتفاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل
والموكل اذ الوكيل في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا تشترط
العدالة فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند ابي حنيفة رحمه الله يشترط
احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هذا الفصل والفصل الثالث
سواء فيثبت الحجر والعزل بقول كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع
فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا
على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس فلم تشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار
واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو
توقف على العدالة تؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب
قلما يكون فلهذه الضرورة الحقت بالمعاملات وابو حنيفة رحمه الله يقول ان هذا الفصل
من الحقوق اللازمة التي يلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها لان الموكل والمولى يلزم الوكيل والعبد بالعزل
او الحجر لزوم عهدة او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل تقتصر الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا
حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات
ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل
والحجر والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجازة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
المنع المتصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث
ان الشرائع لم يكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وبعد يثبت الوجوب في حقه
بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه او امره لا يكون ملزما
ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطها فشرطنا احدهما
واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الرابع بخبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف
المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء عنده لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها
شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاختلاف كالحجر والعزل قال شمس الائمة والاصح عندي انه
يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله
امرأ سمع مني مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا

قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن بيان نفس الخبر وهو
اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه
الاعتقاد فيه والائتمار به قال وما آتاكم الرسول فخذوه الآية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون
الربوبية لقيام آيات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت
وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم آيات الصدق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال
برده باللسان وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى
ان جاءكم فاسق الآية وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب
صدقه ترجح بظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا علما اعتقاد
بحقيته والمقصود ههنا هذا النوع وله اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع
نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان الحقا
بالقسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة اما
الاولان احدهما ما يقرأه المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني ما يقرأ عليه من حفظ او كتاب
وهو يسمع ثم يقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت عليك فيقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما
قرئ علي من غير استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلام
فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو ابعد من الخطأ والسهو وهو المطلق والمشافهة اي مطلق
قولك حدثني فلان او شافهني فهذا يدل على ان المتكلم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة
رحمه الله قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك لرسول الله لكونه مأمونا عن السهو والغلط
فان قلت السرائر عليه السلام سهى في صلوته قلت المراد به انه لا يقر عليهما ولانه عليه السلام لم يكن
كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقول ما يقول عن حفظ فكانت قراءته اولى فاما غيره يتوهم على الغلط
ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا وهما في المأمنة
سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء بمعنى التحديث اذا كان عن كتاب لان اللغة لا تفصل
بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه ويستفهم منه فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد
من الطريقين وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط
لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك لان
الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن التصحيف ويشتد عنه اكثر مما يشتد
من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في
امر غيره واما القسمان اللذان يخلفان الاولين فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب
فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان

ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بعد ذلك حدثني فلان عن فلان الى ان يتصل الى النبي عليه
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي
كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان
ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة الى الغايب بمنزلة
الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب
وكذلك ساير الاحكام المتعلقة بالكلام تثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس بعدوهما مثل الخطاب حتى قلدوا الخلفا
والملوك القضا والامارة والانابة بهما كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فثبت انهما مثل
الخطاب بعد ان يثبتا بالبينة على ما عرفت في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة
الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في
القسمين الاولين ان يقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه بالاسماع وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين
وقول الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض
المحدثين لا يقول في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم
صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول
قرئ عليه وانا اسمع فاقربه وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث
لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة
نعم تتضمن اعادة ما في السوال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول الغرني
قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان يقول حدثني لان الاخبار والتحديث واحد
بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا ولكنا نقول الكتاب والرسالة لنا بمنزلة المشافهة فلا يجوز ان
يقال حدثني ويجوز ان يقال اخبرني الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبانا بالكتاب والرسالة
ولا نقول حدثنا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال التمرتاشي عليه
البلخي يعني في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على
وجه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث بلفظه او قرات عليه فاقربه
او قرئ عليه فاقربه عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وجاء في الرواية انبانا وانباني وخبرنا
وخبرني الا انه احسب ان اخبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في
الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله او يكون رخصة اي الرخصة في السماع فيه وهو الاجازة والمناولة
الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان
ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة
ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعي عن شيخي فلان
فقد اجزت لك ان تروي عني هذا كما يوجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة

الكتاب الذي حدثني به م

بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة لان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين
تاكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين و
الشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان الظاهر
اباحة التحديث والاخبار عنه عن غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك لان غيره لا يستبيح الكذب
اذا تبيح جوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى
تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الاسماع ما صح عند شيخه فلو لم
يجوزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله
اجزت في العرف بمنزلة قوله فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد ثم المجاز له ان كان عالما
بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان
الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك او اخبر من عليه الحق واجازه ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر
وان لم يكن المجاز له عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لا يحل
له الرواية بالاتفاق ولا يصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير لا يصح الاجازة عندهما ويصح عند ابي
يوسف قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب
شرط عندهما لصحة اداء الشهادة وليس بشرط عنده قال شمس الايمة والاصح عندي ان هذه الاجازة
لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب تشتمل على الاسرار
عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة
اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم الا ترى ان المحدث
لو قرا عليه فلم يسمع ولم يفهم لم تحل له الرواية في الاجازة التي هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة
بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعلم والتعليم وتحمل المشاق فلو جوزت الاجازة
بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير والبدعة
اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون لما روي عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث
كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقع به الحجة ثم ذكر الحافظ ابو عمرو
الدمشقي في كتاب معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول
اجزت لك الكتاب الفلاني فهي اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول
اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول
اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة في جوازه
وعدم جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي
وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن
فهذه الاجازة فاسدة الخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان وقد جوزه قوم لان

اصلا [illegible]

عبدم

جميع

لما

يشهد به

الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار للمعدوم وكذا
الاجازة وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب
الطبري عن الاجازة له قال يصح للعاقل وغيره وعلى ذلك رأينا شيوخنا يجيزون الاطفال الغيب عنهم
حرصا على توسع السبيل الى ابقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا
تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح
ان ذلك جائز ثم المستحب في الاجازة ان يقول عند الرواية اجازني وهو العزيمة ويجوز ان يقول
الكتابه اخبرني وحدثني رخصة لوجود الخطاب والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتابة والرسالة اذ الخطاب
لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرناه دون حقيقة القراءة وكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار القا ضي
ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط ان يقول اجازني ويجوز ان يقول اخبرني ولا
ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد وذهب المحدثون وعامة الاصوليين
الى الاسماع جواز حدثني اخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما غير نطق كذب بخلاف
المقيد بحدثني واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد احتياطا واعلم انه لا تحل
الرواية ايضا بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو مشتغل عنه ينظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخط
بقلم او تعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا يقوم الحجة بمثله ولا اتصال
الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته ان سماع حديث
رسول الله عليه السلام له شأن عظيم ولاقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد
رأيت من مشايخي من لا يستحيي من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا
بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فلان من يجازف ويستخف بهذا الامر
لا يسمع منه حديث رسول الله عليه السلام ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وغيبة وفحش
وانما يسمع من شيخ صالح عفيف ورع متشوق الا عما يعنيه من الكلام محافظ للجمع والجماعات يعرف الصواب
من الخطأ ويغلب صوابه على خطائه واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه
دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط
في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فلنعتبر من الشروط ما يحصل
به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها
فليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه
بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل موافق لاصل شيخه قوله وطرف الحفظ و
طرف الحفظ نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى ايضاه
وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته وهو
طريقة رسول الله عليه السلام مع اصحابه والتابعين والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به

ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل
معروف او مجهول لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان
جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوة نور قلبه وان كان متصورا في حقه بدليل الاستثناء
في قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب وبعد النسيان النظر في الكتاب
طريق التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كما كان فالرواية عن حفظ تام وان كان ذلك الخط لم
يذكره شيئا فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير
الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما وان لم يتذكر يحل له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة
كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل علموا بدليل الخط
انه منسوب الى رسول الله عليه السلام فجاز مثله لغيرهم دائما يتحقق الاعتماد وعدمه على الخط في ثلاثة مواضع فيما يجده القاضي
في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر
الحادثة فقال ابو حنيفة في الفصول كلها لا يجوز ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من غير تذكر وعن ابي يوسف رحمه الله في السجل وفي رواية الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا يجوز في الصك وعن غيره
محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه على انواع ما يكون بخطه موثوقا بيده
او بخط رجل معروف ثقة موثق بيده او بخط معروف غير ثقة غير موثوق بيده او ما يكون بخط مجهول اما ابو يوسف
فقد عمل به في السجل اذا كان في يده او بيد امينه للامن عن التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل معروف لان القاضي
لكثرة اشغاله يتعذر ان يحفظ كل حادثة وكذا في الاحاديث وعملت اذا كان في يده او في يد امينه لان التبديل فيه
غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي
فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لما ينبني عليه من المظالم والخصومات بخلاف الحديث فان العمل به جائز
وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود
بتغييره نفع الى من يغيره وكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيده فاما في الصك فلا يحل العمل به من غير تذكر لانه يكون
في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا قول محمد في الاخر
الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة
للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلم او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت
بخط ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا اتركه باطلا ولئن كان مضموما الى جماعة
لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة باسم يقع التعريف بها فان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالمعروف قوله
وطرف الاداء نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع ويؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه
ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهم عند سماعه وهذا جائز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض اهل
الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا
وثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه

ورب حامل فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما سمع وذلك براعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت
الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه
معنى زايدا او ادا صار الاجمال هذا سبب الحجة علينا ولئن كان عن الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم ففي التبديل بعبارة اخرى
لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة ما روى يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه
عن جده قال اتينا رسول الله عليه السلام فقلنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث فلا نقدر على تاديته
كما سمعناه فقال عليه اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب
الكفاية في معرفة اصول الرواية واتفاق الصحابة على ذلك فانهم نقلوا الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روى حكيم بن حزام او علم ه
غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا
يقولون عند الرواية قال عليه كذا او نحوا منه او قريبا ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا على الجواز وايضا الاجماع منعقد منه ه
على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها
بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ولقايل ان يقول جواز التغيير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التغيير
ضرورة اذ العجم لا يعرفون العربية ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جايز ولم يجز نقله بالمعنى لانهم ه
بالاتفاق والمعقول هو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير معجز
ولهذا كان عليه يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل ولا يلتفت الى اختلاف اللفظ
بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما يتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق
جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالاية المنسوخة ولا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب
عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ونحن لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف الكلم ه
بل انما نجوزه فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام وبما له معنى ظاهر بشرط
ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث فلا نسلم انهم امروا الاداء كما سمع ليس المقصود
على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان
يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ اخر ولئن سلمنا ان التادية حسب ما سمع انما تكون باللفظ فلا نسلم
ان فيه ما يدل على الوجوب المنع من غيره لانه عليه دعا لمن حفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على الوجوب
ونحن نقول بالاولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز
نقله بالمعنى ان كان عالما بوجوه اللغة وخصه لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان
اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل بمعناه ومشكل ومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى
اصلا لان المراد منهما لا يعرف الا بالتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس ومجمل
او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه

وجيزا ونحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه العجماء جبار وقوله عليه لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى لانه كان ظاهر المعنى اذا كان الراوي جامعا لللغة والفقه
قال شمس الايمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت
جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه
نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره بيقين ولو نقله الى عبارته لم يامن القصور في المعنى المطلوب به وكان
هذا النوع هو مراد رسول الله عليه بقوله ثم اداها كما سمعها قوله والمروي عنه اذا انكر الرواية
الى الفصل اعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما هو صدق لا شبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة كالمشهور
وقسم محتمل ترجح جانب صدقه كالاخبار الاحاد التي توجب العمل وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق فاوجب وقفه
ما اوجب وقفه لعارض كونه حجة ما اوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون والطعن نوعان نوع ه
طعن من قبل راويه من غيره والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وهو على وجهين اما ان انكره انكار
جاحد مكذب بان قال كذبت علي وما رويت لك او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا
الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من
كذب واحد غير عين وهو موجب للقدح في الحديث لكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما
ووقوع الشك في زوالها وفايدته تظهر في قبول رواياتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فمذهب
الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه يسقط العمل وذهب الشافعي ومالك
وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل متمسكين بان حال كل واحد يحمله فان حال المروي عنه يحتمل
السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا في حق
نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل
للراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه وبانكار الراوي ينقطع
الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير متناقضا بانكاره ومع التناقض
لا يثبت الرواية وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر
كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان الاتهام في الباب لن يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا
يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان
سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد رح بناء على اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا يقبل وقال محمد رح يقبل ومثاله حديث
ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن
محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان
يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني ان اصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار الراوي
وثانيها ما اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه مما هو

اه ش كان مخصوصا بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان [illegible]

خلاف سنن اي لا يعمل لان يكون مرادًا من الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحًا في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان
مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به ولذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة
في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد
الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فحمله بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فحمل باحد وجوهه
لان الحجة هي الحديث وتاويله لا يتغير ظاهر الحديث في احتماله المعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب
على العامل النظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك
خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه
او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل
وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد
سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول روايته
مثاله حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه
يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام
الندب فيما وراء الثلث ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته ما روي عن ابن عباس
عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكلمة من تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال
على ما روى ابو حنيفة باسناده عن ابن عباس انه قال لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي رح بتخصيصه
لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وعملنا هو الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع عن العمل بالحديث
وهو بمنزلة العمل خلافه حتى يخرج الحديث عن الحجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كالعمل
خلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه
من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشيء اخر حتى مضى الوقت
كان هذا امتناعا لا عملا خلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا خلافه الا ان في التحقيق
كليهما واحد لان الترك فعل كالاشتغال بفعل اخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الراس عن الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني
من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني طعن
ائمة الحديث اما طعن الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما
يحتمل الخفاء على الطاعن ام لا فخفاء الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء فانه يوجب الطعن وذلك مثل حديث
عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وبهذا الحديث تمسك
الشافعي رح فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة سفر من تمام الحد ولم
يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي

احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة
والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث
لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فيبعد ان
يخفى الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح فدل فتواهم بخلافه
على انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء ما روى زيد بن خالد الجهني حديث القهقهة
في الصلوة والحديث معروف فروي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب
جرحا في الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه يعد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم
يعمل به على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر على ابي العالية رواية هذا الحديث مسندا او مرسلا عن ابي
موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت
وثانيهما طعن ائمة الحديث فانه لا يقبل مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان
متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة
الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي الباقلاني وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن
بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب باسباب الجرح صح
مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيه الا يرى ان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح
المطلق وجه العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك الظاهر
بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتمد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار
او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل
لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته
غير مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر فهو نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح واما الذي
يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال وشرب
النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة
فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة
والاتقان يقبل ووجوه ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها مما تقدم من عمل الراوي خلافه وانكاره
وغيرهما واما الطعن بما لا يصلح فمثل الطعن بالتدليس والتلبيس وركض الدواب وكثرة المزاح
وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه التدليس لغة كتمان عيب السلعة
عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال
والصحة مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمونه عنعنة وقد عد
بعض الناس الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح ان
هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليست بجرح فشبهته اولى

اما المدلس وهو ان يكنى عن راوى الاصل وهو المروى عنه ولم يذكر اسمه الذى عرف الذى لم ينسبه الى ابيه
وقبيلته مثل رواية سفيان بقوله حدثنا ابو سعيد غير بيان ليعلم انه ثقة لا يقدر عليه بعض الناس جرحا
لان قوله ابو سعيد يحتمل الثقة نحو ابن المسايب الكلبى فى ظنه ومثل العوفى يروى التفسير عن ابى سعد
وهو الكلبى يدلس به متوهما انه ابو سعيد الخدرى والكلبى متهم بانه روى تفسير كل آية عن النبى عليه السلام
ويسمى زايد الكلبى وهذا لا يصلح جرحا لان الكناية عن المروى عنه يحتمل ان يكون صيانة عن الطعن الباطل
فيه ويحتمل ان يكون صيانة للطاعن وهو السامع عن الوقوع فى الغيبة والمذمة على ان يكون المروى عنه
مطعونا فى بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبى وامثاله لعدالته مع
انه لا يخفى حال سفيان الثورى فى الفقه والعدالة والاتقان وانما يصير الكناية عن المروى عنه
جرحا فى الراوى اذا استفسر الراوى عن المروى عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حثها على
العدو وعلى ما روى عن شعبة الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون
فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب
فى الشرع واما حداثة السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند
التحمل والاداء جميعا فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة
عند الرواية مع ما مر من شرايط الراوى الا يرى ان رواية ابن عباس رض لصغره لم يسقط واما
عدم الاعتياد بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن
اعتاد اكثر من الذى اعتاده الا يرى ان الصديق رضى الله عنه ما اعتاد الرواية ولا انطوى بذلك
طعن فى حديثه وقبل النبى عليه خبر الاعرابى برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية واما
الاستكثار من مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف رح انه كان اماما حافظا الا
انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل فى حفظ الحديث
فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان فكيف يصلح جرحا فصــل قوله وقد يقع التعارض الى آخره اعلم ان الحجج الشرعية
التى سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان ذلك من امارات العجز
والله تعالى يتعالى عن العجز وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان
احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز
بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة
وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هى الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لى كذا اى
استقبلنى فمنعنى مما قصدته وسمى السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها
وفى اصطلاح الاصوليين هى تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوى والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض

او غير ثقة

وهو الحسن البصرى وغير الثقة وهو ...

لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم عليه لان عند تغاير احدهما لا يتحقق التعارض ويندرج فيما ذكرنا
ما شرط فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط على ما عرف فى موضعه
والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها قولــه وحكمها اى حكم المعارضة بين
الآيتين كما اذا ورد نصان متعارضان ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما يسقط حكمهما لتعذر
العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود
الذى يمكن العمل به بعدهما ولا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل
السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس وان كان من السنتين وجب المصير الى ما بعد
السنة مما يمكن به اثبات الحكم من اقوال الصحابة او القياس على الترتيب ثم الحجج ثم عند من جوز
تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابى سعيد البردعى وجب المصير
الى اقوالهم فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابى مطلقا مثل الكرخى وجب
المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابى ثم قول المصنف او القياس يحتمل كليهما يعرف
بالتامل قولــه وعند العجز اى العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به يجب
تقرير الاصول اى العمل بالاصل كما فى سور الحمار على ما سنبينه ثم نظير التعارض بين الآيتين
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان
الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدى لوروده فى الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة
السياق والسباق والثانى ينفى وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد فى القراءة
فى الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه من كان له امام
فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه فى الحديث المعروف واذا قرا فانصتوا ولا تعارضهما قوله عليه
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه يحتمل فى نفسه قد يراد به نفى الفضيلة ونظير التعارض بين السنتين ما روى
النعمان بن بشير ان النبى صلعم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روى عائشة انه
صلاها ركعتين باربع ركعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير
الصلوات قولــه كما فى سور الحمار بيان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت
فى اباحة لحمه وحرمته فان عبد الله بن ابى اوفى روى انه عليه حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب بن ابجر انه عليه اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سوره لان
لعابه متولد منه فيوجد حكمه واعترض عليه بان التعارض عدم لانه يرجح المحرم على المبيح حتى
حكمتم بحرمة لحمه فينبغى ان يثبت نجاسة سوره ايضا كما حكمتم بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار
الحل والحرمة فى لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد فى حق
الحرمة للاحتياط دون السؤر اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب والثانى ما ذكره
شمس الائمة البيهقى ان الاخبار تعارضت فى طهارة السؤر ونجاسته فان جابرا روى ان النبى صلعم

الدليل ثم آخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى

سئل أيتوضأ بماء أفضلت الحمر قال نعم وهذا نص على أنه طاهر وروى أنس أن النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر
الأهلية فإنها رجس وهذا يدل على أن سؤره نجس وفيه بحث لأن خبر جابر صريح وخبر أنس دلالة والصريح
راجح على الدلالة وقد تعارضت الآثار عن الصحابة أيضا فإن ابن عمر كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل
ويقول إنه رجس وابن عباس كان يقول إن الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالوضوء به ولا يصلح
القياس شاهدا لأن السؤر إن اعتبر بالعرق ينبغي أن يكون طاهرا أي في ظاهر الرواية وإن اعتبر باللبن كالعرق
ينبغي أن يكون نجسا لأن اللبن نجس في أصح الروايتين أو سائل لا يصلح القياس شاهدا لأنه لا يمكن إلحاقه
بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود أصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سؤره فإنه
يربط في الدور والأفنية ويشرب من الأواني دون الكلب ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف
لأن الضرورة فيه دونها في الهرة لأنه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو استويا النجاسة أو الطهارة
لكان إثباتا من غير علة جامعة بين الأصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت أن
القياس لا يصلح شاهدا وثبت التعارض والاشتباه وصار مشكلا فوجب تقرير الأصول وهو إثبات ما كان على ما كان
فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لأن الطهارة والنجاسة عرفت بأسباب متيقنة فلا يزول بالشك
فلذلك ضم التيمم إليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
بيقين لزم أن يقع كذلك لا يزول واحد منهما بالشك لأنا نقول من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة
الطهورية عن الماء لأنه لو ثبت لزال الحدث والنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا
إزالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوال الطهارة لا يكون هذا تقرير الأصول بل يكون عملا بأحد الأصلين
وإهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية وما عني به وقوع الشك فيها لأنها زالت بالكلية
فلذلك وجب ضم التيمم إليه قوله لأن يعني به الجهل ذكر في المبسوط أن سؤر الحمار مشكوك وكان
أبو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز أن يكون الشك من أحكام الشرع وقال الشيخ
إن المراد أنه مشكوك في الحقيقة وأنه مشروع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الأدلة
ووجوب ضم التيمم إليه احتياطا لأنا نعني بهذه العبارة أن حكمه مجهول لأن حكمه معلوم وهو
وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم إليه على ما بينا قوله وأما إذا وقع التعارض
بين القياسين إلى آخره إذا تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما كما يسقط عند النصين
بالتعارض بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه أي بالتحري لأنا لو قلنا بالتساقط يؤدي
ذلك إلى العمل بلا دليل لأنه يضطر إلى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك إلا بدليل وليس بعد
القياس دليل شرعي يرجع إليه فيضطر إلى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل وأحد
القياسين حق عند الله وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ
فكان العمل بأحدهما أولى من إسقاطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين
لأن أحدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة أصلا وقد بقي علينا دليل شرعي يرجع إليه في معرفة الحكم

فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة أصلا ولا يقال لما كان كل واحد من القياسين حجة
في العمل به وجب أن يعمل بأيهما شاء من غير تحر كما في أخبار ما يثبت به التكفير لأنا نقول كل واحد حجة في
حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق إصابة الحق لأن الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه
والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا ولما وجب العمل به من وجه دون وجه
فيه دليل ويعمل بشهادة قلبه لترجيح جانب العمل كذا في شرح التقويم لفخر الإسلام وهذا عندنا وعند الشافعي
يعمل بأيهما شاء ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال وأما الروايتان رويتا عن أصحابنا في مسألة واحدة
فإنما كانتا في وقتين فأحدهما صحيحة والأخرى فاسدة ولكن لم يعرف الأخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام
بروايتين مختلفتين فإنه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف الأولى من الأخيرة والفراسة بالكسر
نظر القلب بنور يقع فيه ومسألة إذا كان مع المسافر إناءان أحدهما طاهر والآخر نجس ولا يعرف الطاهر
من النجس فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لأن التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء
الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة إلى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير
إلى الخلف وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا لا يصير إليه في تحصيل مقصوده فلزم المصير إلى التحري لتحقق
الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فإنه لو ترك
لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر قوله والتخلص عن المعارضة اعلم أن التخلص عن المعارضة
على خمسة أوجه بالاستقراء الأول من قبل الحجة بأن لا يعتدل أي لا يتساوى منهما مثل المحكم يعارضه
المجمل أو المتشابه فإن قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لأنه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو المساواة ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عليه السلام البينة على
من ادعى واليمين على من أنكر لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة وأمثلة هذا أكثر
من أن تحصى والثاني من قبل الحكم بأن الحكم الثابت بأحدهما غير الثابت بالأخرى إذ من شرط المعارضة اتحاد الحكم الحكم
لتحقق التمانع فإذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فإنه يوجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب أي مقصودة سواء كانت معقودة أو لا فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله جل ذكره في سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان يقتضي أن لا يتحقق المؤاخذة
في الغموس لأن الأيمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والآية سيقت لبيان
المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة إذ اللغو
اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لأنها شرعت لتحقيق البر والصدق
ولا يتصور ذلك في الغموس أصلا فكانت لغوا أي كلاما لا عبرة به من حيث إنه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر
فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم وإذا كان كذلك تحققت

الطاهرة

المعارضة بين الآيتين بحسب في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المذكورة
في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المؤاخذة
في الآخرة لانها هي الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ فيها المحنة ليطهروا وينعم على العاصي
استدراجا والمؤاخذة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرر لتكون زواجر عنها كلها فلا
تتمحض المؤاخذة لحق الله تعالى وانما تتمحض في الآخرة فكانت هي الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين
غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم تتحد محل النفي والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل البعض على
البعض كما فعل الشافعي رحمه الله فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي
بان يكتم الهوى وحمل المؤاخذة المذكورة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة فيكون الغموس على هذا
التاويل داخلة في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان فيه تعطيل فائدة النص لان في حمل احدهما
على الآخر تكرارا او حمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا
عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد
الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان
الكلام واحدا وعزيمة القلب لا يرتبط بشيء لانها لا توجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا
لما انها سبب العقد الا ترى ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل
عقد القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة
اولى من حملها على القصد والثالث من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة
كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر فان القراءة بالتخفيف
تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر
عبارة عن انقطاع الدم يقال طهرت المرأة اذا خرجت عن حيضها والقراءة بالتشديد تقتضي ان
لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب
اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمه الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان
حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى الغاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع
باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين لعدم احتمال
العود فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يلزم جعل الطهر حيضا وبطلان التقدير الشرعي ويحمل
القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لاحتمال عود
الدم فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة وقد
اقامت الصحابة الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر انه بلغه عن بضعة عشر من اصحاب رسول الله
قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى يغتسل واذا

حملناهما على ما ذكرنا من الكمال انقطع التعارض لا يقال قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يابى هذا التوفيق
لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن لانا
نقول لما بينا ان تأخير حق الزوج للاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد ويحمل قوله
تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنعه كتبين بمعنى بان وكما
يقال في صفات الله تعالى تعظم ولا يراد به صيغة تكون باحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام خواهر
زاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة كذا في عين المعاني والرابع
من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية نزلت هذه الآية بعد التي في سورة البقرة
وهي قوله والذين يتوفون منكم الآية فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض
تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال
ابن مسعود رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي
في سورة البقرة محتجا به على علي رض ولم ينكره علي فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر ناسخ لما تقدم فلا
معنى للجمع بينهما وهذا الوجه راجع الى انتفاء شرط التعارض والمباهلة مفاعلة من البهل بضم الباء وفتحها
وهي اللعنة ويروى لاعنته والخامس من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان
الحاظر جعل اخيرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما
من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام الحلال ولما روي عن عثمان رض في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم
اولى ولان احدهما متاخر ناسخ بيقين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين فنسبة التناقض
الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان
المتيقن وهو المبيح مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال او لان الحاظر ناسخ بيقين تقدم
او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا
للاباحة الاصلية لا ناسخا لها وكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا قول
بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشياء كما اشار اليه محمد رحمه الله
في كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث
ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب
للحرمة في شرعنا وعلى طريق ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
رحمه الله ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان في تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة
الى زمان الفترة مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه
اباحه وما روي انه حرم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضبع وروي انه
نهى عن اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله قوله والمثبت اولى من النافي

الاخر فالمثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والثاني هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارض نصان
احدهما مثبت والاخر ناف ترجح المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي
اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بخبره
بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من
العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين [illegible] آخره
واصحابه في ذلك ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا في مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا
اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي
فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
وروى عن عائشة ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا
بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي فقد اخذوا بالنافي فان يزيد ابن الاصم روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة
بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن
عباس انه تزوج وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج واخذوا
به واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النفي لا يخلو من ان يكون من جنس ما يعرف بدليله
بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب
الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل
الاثبات لان الدليل هو المعتبر في الصورة التي يقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الاثبات لان ما
لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنفي
في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا اي على الحضرة علم انه عرف
العبودية ثابتة ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
حر والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه الظاهر محسوسة وهي هيئة
المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب
المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه
اولى من رواية يزيد ابن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل
ان النفي الى قوله وطهارة الماء قوله وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء
والاخر بطهارته او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه مبقي على
الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة مما
يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان

عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو
ان الاصل في الماء الطهارة لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين
الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح
مرجحا فيترجح الخبر الثاني به قوله والترجيح لا يقع بكذا لا يترجح الخبر بكثرة الرواة ولا بذكورة الراوي
وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة قال ابو عبد الله
الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة احد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان
كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد يؤيده ان خبر الاثنين
في الشهادة يترجح على خبر الواحد وكذا راويا احد الخبرين يترجحان على راوي الاخر وكذا اذا كان عبدا راويا احدهما رجلين يترجحان
واحدا وحرا واحدا ذكرا واحدا وامرأة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب على امرأتين فاما اذا كان
الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد وخبر
الحرين اولى من خبر العبدين وان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين في المراسن وقلنا هذا متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من زمن الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء منها اشتغال لهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وانما رجح محمد خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر
الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء والطعام لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر
الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة سواء لان كل احد يوجب علم غالب الرأي لا غير على ان
هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وابي ابو حنيفة وابو يوسف نحو ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد
لا يكون دليل القوة ~~لا يكون دليل القوة~~ ما لم يخرج عن حيز الاحاد قوله واذا كان في احد الخبرين
الى اخره اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن تلك في الاخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة
ويحمل حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما رواه ابن مسعود انه عليه السلام
قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بحالها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم تذكر قوله والسلعة قائمة
فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي يعمل بالحديثين
لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال
وحج يكون حذف الزيادة من بعض الرواية لا طريق له سوى قلة ضبطه وان كان راوي الاصل مختلفا
علم انهما خبران وانه عليه السلام قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما
ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في الحكمين ونظيره ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل
القبض **فصل في البيان** قوله وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها بجميع اقسامها

يحتمل ان يلحقهما بيان وجب الحاق فصل البيان بعد ذكرهذه الحجج وعامه للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار و
الوضح وقد يستعمل بمعنى الظهور واللفظ قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد فكان البيان
مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المتشعبة ايضا في هذا النوع المسمى باصول الفقه المراد منه الاظهار دون
الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي بمعناه ظهور المراد للمخاطب لكنا نقول اكثر استعماله
بمعنى الاظهار في اللغة والحديث قال تعالى ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى
الاظهار اولى وفي الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند
وجوده ابتداء وقيل هو عبارة عن الادلة التي تتبين بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح
النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي
هذا ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات قوله وهو اما
ان يكون الى اخره البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما قطع
احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر وفلان يطير بهمته فكان قوله
يطير بجناحيه تقريرا للموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض فبقوله كلهم تقرر معنى العموم حتى صار بحيث لا يحتمل
الخصوص ونظيره من المسائل قول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال عنيت الطلاق من النكاح لان الطلاق
لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة
فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال
المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كقوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وبكتابه لعمرو بن حزم ونظيره من مسائل الفقه اذا قال
لامرأته انت بائن وعنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل البينونة عن النكاح وعن
الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق زال الاشكال وكان هذا بيان تفسير ويصح تاخير بيان
التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار ومتابعيهم
والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيره واما تاخيره عن وقت
الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل الا من جوز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من
الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف المحال لا يقال الاعتقاد مقصود ايضا
والاجمال لا يمنع الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وفي تاخير
البيان تخلل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان

صح فانه يفيد الابتلاء بما هو المراد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء بالاعتقاد اهم
من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال لان وجوب العمل قبل البيان ليس
بثابت بل هو متاخر الى البيان وبقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القران لتقدم ذكره
وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا
يصار اليه بلا دليل او لانه بيان من وجه دون وجه لان البيان ازالة الخفاء ولا خفاء ثمة ظاهرا فلا يتناوله
مطلق البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء وسمي التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود
كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك لان الشرط اذا دخل في قول الرجل انت حر وبين محله وهو
العبد تعلق وقوله انت حر بالشرط يبطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر للعبد بمنزلة وضع شيء محسوس
في محله شرعا مثل البيع بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك الاستثناء بين
ان الكلام السابق غير موجب كل الالف في قوله لفلان علي الف الا مائة وبالنظر الى الظاهر تغيير ظاهر
الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام
هذا وبالاستثناء تبين ذلك فسمي الاستثناء بيان تغيير وذكر صدر الاسلام ان تسمية الاستثناء
والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة
فان الالف اسم لعشر مائة حقيقة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا انه
في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان
مجازا من حيث انه يتبين ان عليه تسعمائة لا الالف وانه يحلف لا يطلق وانما يصح بيان التغيير موصولا
لا مفصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا وان طال
الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى
بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس
وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض
العلماء جوازه في القران خاصة تمسك ابن عباس بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل
الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم فلم يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله
تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن
اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اخبركم
وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام
في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو
صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء
للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها
من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها ولم يستقر وفساده ظاهر

ويصح كونه تغييرا بيانا لان البيان
ما يظهر ابتداء وجود الشيء
فان كلامه يحتمل ان يكون
غير موجب في الحالة

قوله ابن عباس
... صحة الاستثناء
منفصلا ...
... مجاهد

لتأديته الى التلاعب وبطلان التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم
يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روى عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي [illegible] ابن عباس [illegible]
انه فلعله لم يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة لان الاستثناء جزء من الكلام
يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء
اولا عند التلفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا واما [illegible] العبد يقبل ظاهرا
الاستثناء النبي صلعم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم والامتثال
بما امر به وهو قوله واذكر ربك الاية لا ان يكون الاستثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما تخصيص
الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي
محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قوله واختلف في خصوص العموم الى اخره لا خلاف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص
منه شيء ولا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا و
اكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا
ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون بيانا لان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على
الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل
النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما
بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه بقي على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا
موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال
فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثناء قوله وشأن بقرة بني اسرائيل الى اخره اعلم ان من جوز
تخصيص العام متراخيا استدل بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقال فان الله تعالى امر بني اسرائيل
بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق
به النص فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل اي هذا البيان
من قبيل التخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة
على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا بناء على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا وقد مر بيانه
ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا
وانثى واثنين تاكيدا لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام تناول جميع بنيه.
ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول
ابنه كنعان لا انه خص لان اهل الرسل من تبعهم وآمن بهم فيكون المراد اهل ديانة لا اهل نسبه فعلى هذا لم يكن
الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى
ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك

جاز لما مر ان وكيف لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك لانه كان دعاه
الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فكان نظرا انه يؤمن حين يرى الآية الكبرى وهي الطوفان
فلما انزلها احسن ظنه به واشتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه
وسلمه للعذاب وقال رب اني اعوذ بك الآية ومثل هذا جائز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان نزل
الوحي وهذا كاستغفار ابرهيم لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرا
منه ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى
يقال حصبتهم السماء اذا رميتهم بالحصباء وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن
الزبعرى الى رسول صلعم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون
في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت الاية فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون
لم يتناول عيسى لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على
ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام
متناولا لهم واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ظاهره فيمن يعقل او مستعمله فيه مجازا كما في قوله
تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد لا يقال لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت
على تخطيئته لان ذلك عن صلعم لما روى انه عليه قال له لما ذكر ما ذكر ردا عليه ما اجهلك بلغة قومك انا
علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكره في شرح اصول ابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين
نزول الوحي فذلك لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى
تعنتهم في معارضتهم بقوله ان الذين سبقت الاية ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا في حق
من لا يتعنت وهو نظير اشتغال ابرهيم في محاجة اللعين بقوله ان الله ياتي بالشمس لانه لتعنت القوم ومكابرتهم
لا انه اشتغال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة قوله والاستثناء
يمنع التكلم الى اخره قيل الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا واحدى اخواتها دال على ان مدلوله
غير مراد مما اتصل وشروطه ثلثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا
الاستثناء والثالث ان لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل
الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى ويمنع
فيجعل تكلما بالباقي بعده كانه لا تكلم في حق الحكم بقدر المستثنى ح
الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم كالايجاب الى غاية فان الحكم ينعدم فيما وراء
الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده يمنع الموجب لا الموجب كما
في المعلق بالشرط وعندنا يمنع كلاهما كما في المعلق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة
عندنا لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي احتج الشافعي في المسئلة بالاجماع والدلالة
والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
دليل على ان له حكما يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت

للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الاله الحق الا اثباتا له واما الثالث فلانا
نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا بقي صيغة بقي بحكمه فلا سبيل الى دفعه
بل المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم شايع كالبيع بالشرط والطلاق المضاف واما انعدام التكلم
مع وجوده فيهما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان على طريق
المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار واخص بالايجاب لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به
في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال الا يرى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه
الاستثناء في الخمسين لزم كونه كاذبا لما اثبته اولا ولزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك وبان اهل
اللغة قاطبة قالوا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما انه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته اثبات ونفي باشارته لان الاثبات ث
والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء
لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا
ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا
لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء
تعرض للكلام فيتبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه ولانه لو كان بطريق المعارضة
وجب ان يستوي فيه البعض والكل كالفسخ ولم يستو البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس
بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وفائدة الخلاف تظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا
فان الاستثناء صحيح عنده ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المنع
للثوب لا على ذلو كان بطريق التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لانه لا يمكنه استخراج الثوب من صدر
الكلام فيكون عبارة عما وراء المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقايل ان يقول ان صحة الاستثناء في
هذه المسئلة ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع
مجاز فيهما امكن حمله على الحقيقة وجب حملها عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل
من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج الا يرى انه لا يمكن جعله معارضة
الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء لضرورة
في جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت ان هذه المسئلة لا يدل على كون الاستثناء معارضة
عنده وعندنا هذا الاستثناء منقطع فيجعل نفيا مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف وذكر في الميزان لا نص عن
الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف بمسايل ولكن
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة
فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به في الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المسايل قوله
وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا

ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءني القوم
الا حمارا قوله فيجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول يعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من
حيث الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اول الاية قال تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون ن
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر
على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على
الجمع لان صور العدو وان كان واحدا الكثير كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون
الاستثناء منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي
الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا عن
عبادته وهذا قول مقابل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله والاستثناء متى يعقب كلمات اي جملا
معطوفة بعضها على البعض ينصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع
للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامراته طالق وعليه حج ان
دخلت هذه الدار او قال في الكل ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء
لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير فلا حاجة لصرفه الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر
نزول العتق في محله وبذكر الشرط تبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس باي سبب
للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في
جميع ما سبق ذكره قوله او بيان ضرورة هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير له
اوكذا او كذا بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان ن
هو النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه
منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على المسكوت فكان بمنزلة المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد
ثم تخصيص الام بالثلث بيان لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام
من غير اثبات الشركة لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومنها ما ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي
بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما وذلك مثل سكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير يدل على حجيته وذلك مثل ما شاهد من الامور
بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي صلعم ان يقر الناس على محظور فانه تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت

الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل على تغييره بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان
والمغرور من وطئ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فسكوت الصحابة حين
ابتاع امة واتى بعض العمال فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى
عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة ولد المغرور فحمل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد
وشبهتهم بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب
له كذا قال شمس الائمة ومنها ما يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع و
يشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوته اذنا ادى الى الضرر والغرور بالناس
ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون
العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي محجورا
يتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى هل يعتق ام لا فيتوى حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى
ويصير المولى غارا لهم فلدفع ذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته محتمل
قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون
حجة ولكنا نقول جانب الرضا بدليل العرف لان العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا راه
يتصرف ويؤدبه على ذلك لدفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل
ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري ومنها ما يثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة ودرهم
او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي
يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت
المائة مجملة فيكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلثة دراهم
لان عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجتهما الى التفسير كما لو
قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه يجعل بيانا عادة ودلالة لان حذف
تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مائة
وعشرة دراهم ويريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند
كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب
ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما ولا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل وقال ابو يوسف
في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب
والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمه القاضي جبرا لا يتحقق الا في متحدي الجنس فالعطف دليل والثوب
والشاة من هذا القبيل كالمكيل فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة

فلا يصلح معنى الحاجة فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل القسمة عنده كالثياب فينبغي ان يساوي
العبد في كونه بيانا للمائة بالعطف وقيل قولهما في الرقيق محمول على ما اذا كان راي المقاسمين ذلك وقسمة القاضي
بناء على رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي يوسف كذا في جامع الحسامي ولكنه
مخالف لرواية الهداية والمبسوط وجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون بيانا ضرورة لكن الكلام اولا والاول
هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون في
حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ثم بيان ـــــــ او بيان تبديل الى آخره قيل النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او حال الى
حال مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل
العكس في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الاخر وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل
حكم المنسوخ الى ناسخه لم يتصور في الشريعة وهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد الشرعي احترازا عن
العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى
نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن رفعه بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية
والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره
لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه المؤقت لانه ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه متراخيا
صاحب لانه بيان انه غير مراد من الاصل الا انه اشتهر في الميزان وهو في حق الشارع بيان محض لانتهاء الحكم الاول
لا رفعه لانه معلوم عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا
وواقع بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فيكون بيانا لا رفعا في حقنا ثم انه جائز عقلا شرعا خلافا لليهود
لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من رده عقلا بان الامر يدل على حسن الماموربه
والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن
ذلك والجواب ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم البداء والجهل واحتج من
رده سمعا اي نصا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات والارض
الجزء وبما زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم تنسخ شريعته
ولم يجز الرسالة بعده والجواب انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التورية بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم
اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتورية التي في ايديهم بل بالتي انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد
في نقل التورية فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم واتفق اصحاب التواريخ انه
لما استولى على بني اسرايل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية
حتى لم يبق منهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد
روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في لوح ودفعه الى تلميذه ليقرأ على بني اسرايل فاخذوا التورية
من التلميذ بقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بهذا

زيادة الف وثمانمائة سنة صح

٥ سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدي القبابية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي
النصارى والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واهلها وفي التي في ايدي النصارى الوعد بخروج المسيح وخروج العزير
صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى وتحريم السبت افتراء على
موسى وتاويل قوله انا خاتم النبيين انه صح عندنا عن نبينا انه روى ان الله اوحى الى موسى شدد على الكراهية اشتغال الناس فسأل الله
التخفيف على نفسه فبعث الله تعالى الفي نبيا عليهم السلام في رواية اربعمائة وفي رواية اربعة آلاف وموسى عليه السلم
كان يرى جبرئيل يذهب في الهواء اليهم فغلبه الغيرة فقضى الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا في زمانه في ليلة
واحدة فقال موسى عليه السلام انا خاتم الانبياء فتكون اللام للتعريف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود
منهم العيسوية الذين يعترفون برسالة محمد عليه السلام الى العرب خاصة جوزوا النسخ عقلا وسمعا وانكر بعض المسلمين مثل ابي مسلم
عمرو بن بحر الاصفهاني النسخ من شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن واحتج بانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال ولكنا لا نسلم ان النسخ ابطال بل هو بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل
معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور
ممن صح منه عقد الاسلام كيف وقد ثبت في القرآن النسخ مثل التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية
للوالدين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى وان لم يعترف به كان مكابرا متعنتا والاحرى ان لا يتكلم معه ونحن
عند دليلنا على جواز النسخ بل على وجوده المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم وقد
ورد في التورية ان الله تعالى امره بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه فان حوا كانت
مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب ثم انتسخ
في التورية والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انتسخت شريعته لاتفاقهم على ان السبت مختص
بشريعته كيف وقد وقع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من
الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كلهم كنبات العشب ايها ما خلا
الدم فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية
وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقبت اذنه ويستخدم
ابدا ثم قال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة فان قيل ما ذكر من حل نكاح
الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة آدم يحتمل انه كان مخصوصا بذلك القوم للضرورة او موقتا بحياتهم
فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا لاباحة اصلية قلنا قد ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص
ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل
ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق
الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان
الناس لم يتركوا سدى فالاباحة والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان في رفعها رفع حكم
شرعي فكان نسخا لا محالة قوله ومحله اي محل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون

النبيين صح — لك صح — في زمانه صح

مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لا يتصور عدم شرعيته فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا
كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يتصور شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ ينافي استمرار وجوده ولم
يلتحق بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بعد ان يكون محتملا للوجود والعدم في نفسه كما قال
حرمت كذا سنة او ابحته سنة فالنهي قبل مضي ذلك المدة بداء وجهل ولذا اذا كان الحكم مؤبدا قال القاضي ابو زيد
ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة ايام
وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكذا امثاله ومثال الثابت نصا قوله تعالى خالدين فيها
ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تحتمل الزوال فلما اقترن بها الابد صارت بحال لا تقبل الزوال وقيل
هذا من الاخبارات وكلامنا في الاحكام ومثال الثابت دلالة الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلعم فانها
مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده واعلم ان الاصوليين اختلفوا في
جواز نسخ ما الحق به تابيدا او توقيت قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه جائز وهو اختيار ابي اليسر وقال
الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله
الصوم واجب مستمرا ابدا لا يقبل النسخ لتاديته الى الكذب والتناقض احتج الفريق الاول بان الخطاب
اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك
المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الزمان كما في بعض الالفاظ العامة ولان لفظ التابيد قد يستعمل للمبالغة
في العرف لا للدوام فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين بلحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام
واحتج الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المتقيد بالتابيد والتوقيت يؤدي الى التناقض والبداء وصاحب
الشرع منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك
انما يصح اذا اتصل به قرينة تخرج الكلام من ان يكون قطعيا فاما اذا خلى الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي
قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما مر وكان ورود النسخ عليه من البداء فلا يجوز وقال الجمهور
لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل لا في الماضي لان الوجود المتحقق
في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى
يمحوا الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى لادم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما
سوآتهما والصحيح القول الاول لما في النسخ فيه يلزمه البداء والجهل بعواقب الامور واما قوله يمحوا
الله ما يشاء فلا ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة
ما ليس بحسنة ولا سيئة وفيه غير ذلك والكلام فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى ان لا تجوع فيها ولا
تعرى من باب العقد والاطلاق لا من باب النسخ قوله وشرط التمكن الى آخره شرط جواز
النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن من الفعل شرط والمراد به ان يمضي بعد ما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به وصورة المسألة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ

بالامر ليس الحكم المعتبر بالتابيد الا ما عين في الاحكام الشرعية

اوغير قطعية

بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد
بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما في قوله صم غدا فشرع فيه فقيل له قبل انتصافه لا تصم الى آخره في
المراد احتج من شرط التمكن من الفعل بان الفعل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلا يتحقق
به الا يرى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والعقد وكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا
الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد وكان هذا النسخ من باب البدا والغلط تعالى الله عن ذلك واحتج
من شرط التمكن من عقد القلب بما ذكر انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس وكان ذلك نسخا
قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون
المعراج اصلا ومن اقربه ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس وقال ذلك تخرج ادلة القصاص ولئن سلمنا ولكن لا نم انه كان
فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى الرسول ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض قلنا الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كانوا اصل المعراج وروده افرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك
مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف
على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف
بعد التوصية واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به يتحقق الابتلاء فلا نم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا
ويتحقق الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلى بقبول هذه العبادة ويقصوده من ذلك
ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى ان في المتشابه لم يكن الابتلاء
الا بعقد القلب واعتقاد حقيته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال صلعم
نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان
كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد غير صحيح
لان غير الحسن لا يثبت للمامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده وعلى
هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه بدا و
اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى قوله والقياس لا يصلح ناسخا
اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالاتفاق واما بالقياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب
الشافعي فانه يجوز النسخ وقال لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ولكنا نقول
ان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة من الآحاد حتى قال علي لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلعم مسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال
للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن والنسخ بيان انتهائه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص فمنقوض
بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان
والنسخ رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند ابن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة
انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

المنعقد في زمان ابي بكر رضه ولكنا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا مجال للراي في معرفة نهاية
وقت الحسن والنسخ في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا
لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص لعرفه عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا يتصور
ان يكون الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح
ناسخا لاجماع آخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يخرج ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا
وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يخرج ذلك الا بدليل شرعي متجدد ولا يحتمله الاجماع
من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا او لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او
سنة بعد النبي عليه ولعدم جواز خفاء الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطا ولذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا
به واما تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم
بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على صحته قوله وانما يجوز النسخ لكنا اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة اذا كان الناسخ مثل الاول في القوة بلا خلاف اما نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة
فهل يجوز اختلف فيه فقال جمهور الفقهاء والمتكلمون والمحققون من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز
نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكره
السمعاني في القواطع وهذا معنى قول الشيخ خلافا للشافعي في المختلف استدلوا في عدم جواز النسخ بالسنة بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية اخرى لان قوله نات بخير منها او مثلها
يقتضي انه ياتي بما هو من جنسه كقولك لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير والسنة ليست بخير
من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الآتي بالخير
والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان
اتبع الا ما يوحى الي نفى عن الرسول التبديل ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه
يتناول تبديل اللفظ والمعنى فينتفي الامران جميعا ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فيجب رده وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا
لا نعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة للرسول عن شبهة الطعن لانه يزعم الطاعن
انه خالف ربه او كذبه ربه فيما قال فيجب سد هذا الباب بان جعل كل واحد مبينا للآخر لا ناسخا واحتج
الجمهور بان النبي صلعم كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى
بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتا
بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى في
القرآن فيكون فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله فول وجهك الآية فدل ذلك دليلا على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ

اى كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة

احدهما بالآخر لم ينسخ عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا
ماذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى
الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها رسول الله عليه السلام بنفسه لان الثابت على لسان الرسول
بعبارته هو الثابت من الله تعالى فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من
الآيات لا يدل على عدم جوازه واما تمسكهم بالآية فقاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد
ومصالحهم وكذا بالمماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه بل لتبلغ
بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا واما
الجواب عن الحديث فقال شمس الائمة قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه يخالف الكتاب لان في الكتاب
فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا ولئن ثبت فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بالنقل
المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت
نسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد من قوله ما خالف فردوه عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما قولهم ان فيه صيانة عن شبهة الطعن
ففاسد لان النسخ لو اتسع لمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان
الطاعن ان يقول انه ناقض في كلامه ويقول من الله كلاما ثم نقضه ثم لم يندفع ذلك بهذا الطعن وكذا ما نحن
فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ والجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال ثم مثال نسخ الكتاب
بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير
واشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال
نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت
هذا الخبر كان هذا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قال القاضي ابو زيد لم يوجد في
كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام المنسوخ اربعة اقسام
نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء
اما الاول فمثاله ما نسخ من القرآن في حياة الرسول بالانساء على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة وقال الحسن انه عليه السلام اوتي قرآنا فنسيه فلم يبق منه شيء واما الثاني والثالث فصحيحان عند جمهور
الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الاسلاء
بصاحبه والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور
في القسم المنقول بان الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى
عنها زوجها وعدم الصدقة على نجوى الرسول ومسالمة الكفار احكام نسخت مع بقاء تلاوة الآيات

القراءة
الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة ولان آيات المشهورة مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقراءة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل رواية ابن عمر الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت
تلاوتها في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء وبالمعقول وهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق
بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل
واحد منهما مقصود بنفسه الا يرى ان في القرآن متشابها ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق من جواز الصلوة و
الاعجاز واذا كان كذلك جاز ان يكون لاحدهما مصلحة دون الآخر فيجوز نسخ احدهما دون الآخر واما القسم الرابع وهو
نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب
الصوم بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرة عن المزيد عليه كزيادة
وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعدما تقدم على ان مثل هذه لو وردت مقارنة
المزيد عليه لا يكون نسخا كورود التتابع في حد القذف مقارنا للجلد فقال اكثر مشايخنا انها تكون نسخا معنى
وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثر الخلاف
يظهر في جواز الزيادة على الكتاب بالخبر المتواتر والمشهور وخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها نسخا وعندهم
يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة لا تعرض للحكم وضم حكم الى الحكم والتعرض ضد الرفع الا
ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها من ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج
الجلد من ان يكون واجبا فلو نقض التوبة ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ واحتج من جعل الزيادة نسخا معنى بان
النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام
وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى آخر مقصود من الكلام
على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة
باتيان المقيد لا غير فكانت الزيادة نسخا معنى قوله حتى ابينا الزيادة الى آخره نتيجة هذا الخلاف اي ولاجل
ذلك ابى علماؤنا زيادة النفي حدا في زنا البكر جلد مائة وتغريب عام على الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني
الآية بخبر الواحد وقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النفي على الجلد لانه بيان و
زيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ وبالقياس
لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فيشترط
في سائر الكفارات انها جنس واحد ولكنا نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزيادة على النص لان
الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

فصل في افعال النبي صلعم

افعال النبي صلعم الى آخره اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد
لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع
منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح
قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد

القصد الى المشي كما الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية
على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير
وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل
عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب كانوا يعاتبون لاجل جلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو
عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي
هيج غضبي حتى ضربته فاضافه اليه تسببا او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه واذا كان البيان مقرونا بالزلة
لا محالة علم انها لا يصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سوى الزلة وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو
تابع للمبين في اي صفة كان المبين وقد يكون مختصا به عليه كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح
واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا وبعد ذلك لمن علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه
فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة حتى دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي يتوهم
انه علم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
فعله يدل على الاباحة بالاجماع لما ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى
يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب
الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يعتقد الاباحة في حقه
لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال الجصاص لمن علمت صفة ذلك الفعل
في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو
مختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف تمسك الواقفية بان فعله يحتمل وجوها من الندب والوجوب
والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة الغير اتيان فعل على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته
لا احتمال الاباحة في حقه لا في حقنا قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل لمن كان يمنع الامة
من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم
على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله واتبعوه الاية وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه
مطلقا من غير فصل بين القول والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل
ولما ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول المختار ان الاتباع
هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به
في افعاله الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ
قسم افعاله القصدية على اربعة اقسام متابعا لفخر الاسلام وشمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد وساير الاصوليين
الى ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه لان الدلايل كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد

تقسيم افعاله بالنسبة الى الناس فيصح بها الواجب الاصطلاحي قوله والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لو لا جهل
بعض الناس والطعن بالباطل لكان الاولى بنا الكف عن هذا التقسيم لانه عليه هو المتفرد بالكمال الذي لا
يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطا في بعض الصور اليه عليه وفيه سوء ادب
فكان الاولى تركه لكن طعن الجاهل بان قال كيف ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي
حملنا على هذا التقسيم دفعا لشبهتهم فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة اقسام ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه اي وقع في سمع النبي عليه وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق
والثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي صلعم بقوله ان روح القدس نفث في
روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى
لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما
الوحي الباطن فما ينال باجتهاده وتامله في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه وحيا باطنا باعتبار
المال فان تقريره عليه على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قوله فابى بعضهم آخر
اي اختلف في جواز الاجتهاد للنبي في كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم وهم الاشعرية و
اكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظه عليه في احكام الشرع وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين
كان له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك
والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه عليه كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي
فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم مدة الانتظار مقدرة
بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح بفوت
الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون
داخلا تحت النفي ولان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا للضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي
ثابت في كل وقت فكان اشتغاله بالراي كاشتغاله به مع وجود النص احتجت العامة بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي صلعم اعظمهم بصيرة واصفاهم سريرة
فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك
بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال
والنبي صلعم اكمل الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته
مع اطلاق غيره وجه القول المختار انه صلعم مكرم بالوحي وغالب احواله انه لا يخلو عن الوحي والراي
ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص النازل الخفي من النصوص في حق ساير المجتهدين فاذا خاف
فوت الحادثة بلا حكم في منقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق

الاية فغاسد فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هو
النفس الامارة بالسوء والاجتهاد عمل بالعقل لا بهوى النفس ولئن سلمنا عمومه فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي
بل هو وحي باطن لان تقريره يدل على حقيته كما اذا ابتدأ بانتظار الوحي قوله الا انه عليه معصوم الى آخره هذا جواب
عما قال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون مرتبته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته فقال ليس كذلك
لانه عليه معصوم عن القرار على الخطاء مع ان اجتهاده لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطاء لكنا
مامورين باتباع الخطاء وذا لا يجوز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله تعالى عفى الله عنك الاية فانه يدل
على انه اخطأ وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر ولا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده
دل انه هو الصواب فيوجب علم اليقين فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال
الخطاء والقرار عليه قوله وهذا كالالهام اى الاجتهاد فانه قطعي من النبي صلعم لا من غيره نظير الالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عليه حتى لم يجز مخالفته بوجه للتيقن من عند الله تعالى
بخلاف الالهام غيره فانه ليس بحجة قوله وشرائع من قبلنا الى آخره اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبلنا
من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف
الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه هل كان متعبدا بشرع احد
من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك واثبته بعضهم مختلفين فيه انه قيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع
ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيره ومحل بيان هذه
المسئلة اصول الكلام والثاني انه عليه وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسئلة الكتاب
فذهب اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين كان متعبدا بشرائع من قبلنا وان كل شريعة لنبي فهي
باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي
وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه صلعم لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة
كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بقيام الدليل
على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا
بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن او السنة وذهب
اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله
انه كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه واما ما علم بنقل اهل الكتاب
او بنقل المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف
ذلك بظاهر الكتاب وبنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مخصصة وبان بعث الرسل ليس الا للبيان فلا بيان
حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان
عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فايدة والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل

كالنص

واحتج الفريق الثاني بانه عليه كان اصلا في الشرائع بدليل الميثاق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما
اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه الاية الدالة على انهم بمنزلة من بعث الى اممهم وجوب اتباعه
وبهذا ظهر شرف نبينا عليه بانه لا نبي بعده وكان الكل ممن تقدم او تاخر في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا
بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امته من تقدم وهذا نقص ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا ترى
ان النبي صلعم لما رأى صحيفة من التورية بيد عمر قال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح دارهم اي الاخرى والدنيا فلو لزمنا شريعة
من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
لانه يدل على نسخ الاول في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر والدليل على
ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج
ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن
تقدم قوله وتقليد الصحابي الى آخره التقليد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية
فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا
ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البردعي والرازي وجماعة من اصحابنا
انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتاخرين والمصنف ومذهب مالك واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب
الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا يوجبه احتج القائلون بعدم الجواز بانه قد ظهر منهم الفتوى
بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم
ذلك وقد قال ابن مسعود رض ان اخطأت فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد
ان يقلده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انما
افتى فيما لا يدرك بالقياس عن ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان يكون لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون
دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر وفرق ابو الحسن ومن تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس
فتعين لتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين بنقلهم ثابت واحتج القائلون بوجوب التقليد
بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة
والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم
دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون
في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذين فيهم اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح وانه ان كان
يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض لوقوع التعارض فكان النص دليلا على وجوب

بينهم

بوجوه

بخبره

تعليدهم اذا لم يوجد منهم اختلاف كما فى الميزان وفى المعقول من وجهين احدهما ان احتمال السماع فى قول الصحابى ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراى عند الضرورة ويتشاور الفتوى لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع فى قوله بل هو الاصل كان متقدما على الراى فكان تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد على القياس والثانى ان قوله ان كان صادرا عن الراى فرايه اقوى من راى غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رايهم على راى غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده الا انا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على خط واحد فان خبر الواحد مع احتماله متقدم على القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بالراجح فكذا قول الصحابى لكونه اقرب الى الصواب قوله وقد اتفق عمل اصحابنا ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا ومن تابعهم فانهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كتقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واخذوا بقول عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن ابى العاص وانس رضى الله عنهم وكفساد شرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك قد تم بالقبض للمشترى فيجوز بيعه من البائع كالبيع من غيره عملا بقول عائشة رضى الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امراة جاءت الى عائشة وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه قبل محل الاجل ستمائة فقالت عائشة رضى الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع الرسول صلعم ان لم يتب فاتاها زيد معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجرائم لا يعرف بالراى ولذا اعتذار زيد دليل على ذلك ايضا فان بعضهم يخالف بعضا فى المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه قوله واختلف عملهم فى غيره اى اختلف عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس فى تقليد الصحابة يعنى لم يستقر مذهبهم فى هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعلام قدر راس المال اى تسمية مقداره ليس بشرط فى السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية تصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى الاجير المشترك كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان عنه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن عمر وعلى رضه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروى عن على فقال انه امين فلا يضمن شيئا كاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط ولا مثل لهما وضمان الجبر يجب بالتعدى وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدى ايضا لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فبقيت العين امانة فى يده كالوديعة فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى قول الشيخ كما فى اعلام راس المال والاجير المشترك قوله وههنا الاختلاف اخر اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابى هذا بيان محل النزاع ذكر فى الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابى قول فى حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا تقع بها البلوى والحاجة للكل لم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يؤثر عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من جنسها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فههنا اجماع يجب العمل به واما اذا اختلفوا فى شىء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقيل صورة المسئلة فيما اذا ورد قول عن صحابى فيما يدرك بالقياس لم ينقل من غيره تسليم ولا انكار اذ لو كان ورد فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالراى وذلك يوجب الترجيح والعمل بايهما شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول اخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة تعذر اجماعهم على الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الاخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبى صلعم تعين وجه الاجتهاد فيحل محل القياس ولا نسخ فى القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه قوله واما التابعى اى الحكم فى قول التابعى اجمعوا ان التابعى اذا لم يبلغ درجة الفتوى فى زمن الصحابة ولم يزاحمهم فى الراى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن يظهر فتواه فى زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح ومسروق وعلقمة فعن ابى حنيفة روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية وهو رواية النوادر انه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فاقلدهم لانه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفى يدى فطلب شاهدين من على فدعا قنبرا فشهد له ودعا الحسن بن على فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راى على جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودى فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها لدرع على ثم اسلم اليهودى فقال على هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين اى حرب وقال انس بن مالك رضه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصرى لانه كان ولد جارية ام سلمة زوج النبى صلعم وخالف مسروق ابن عباس فى النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيها شاة بعد ما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وشريح والحسن ومسروق من التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابى انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم فى الراى ببركة صحبة النبى ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود فى حق التابعى وان زاحمهم فى الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك ان الصحابة سلموا

من راى ع

الا واصحابنا ع

فاشتريت منه ع

عن ع

مع امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه

لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي تمنع عليها وجوب التقليد وجوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي
للصدر الشهيد وذكر شمس الايمة لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روى عن ابي حنيفة
انه كان يقول بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد
به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الايمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف وتابعهم المصنف
في ذلك فجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف
مثل راي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة **باب الاجماع** الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على المسير
اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم
وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبر فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط
اجماع الكل فالاجماع عنده هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهل من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند
عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة واحتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط
اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن
ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث وعلم من معرفة اقاويلهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان مقصورا على
في الاخبار المستفيضة يكون مقصورا في الاحكام ايضا لانه يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم في الاخبار فوجد
سبب ايضا يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين
فاما اذا كانوا كذلك فلا وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فالله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق
في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال
والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل
لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم ونحن نعلم بالضرورة انا
لا نعرف واحدا انقطع فيه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك
يدل على ان الاجماع حجة كذا في الميزان واما السنة فما روي عن النبي صلعم انه قال لا يجمع امتي على الضلالة و
قال صلعم لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطا وقال صلعم وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
الى غيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها
في اثبات الاجماع واما المعقول فما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي ان نبينا خاتم الانبيا
وشريعته دائمة الى يوم القيامة فمتى وقعت حوادث لم يوجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة
على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء
فلا تكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع
حجة قطعية ليدوم الشرع بوجوده ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالعمل بالقياس وخبر الواحد

فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتقاد اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق
عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل
بما هو باطل فتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي صلعم بل يكون عملا بخلاف شريعته فتنقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا
كذا في الميزان وفيه بحث يعرف بالتامل قوله ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما يقوم به
الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع بهم وشروط وهو ما يكون متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به
وسببه وهو المعنى الداعي اليه وهو المسمى بمستند الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة
وهو ما جعل اجماعا للضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل
على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى كتحريم الزنا والربوا و
الامهات واشباه ذلك او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام كحرمة نكاح
المراة على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا ذكر شمس الايمة ورخصة وهو ان
يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك اي العين من اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا
مقطوعا به عند اكثر اصحابنا ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك
الرد والانكار في غير حالة التقية بعد مضي مدة التامل لان ترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع ورخصة فلا
يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي التامل حلال شرعا فلا يدل على الرضا وقال عيسى
بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية والشافعي وداود الظاهري وبعض المعتزلة ليس باجماع ولا حجة لان
السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف او تفكر الا ترى ان ابن عباس خالف
عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال لانه كان مهيبا وفي رواية منعني من ذلك درته ولنا انه لو شرط
لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر
منفي بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولانا اجمعنا
ان مثل هذا اجماع في المسايل الاعتقادية فكذا في المسايل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واحد ولانه لا يحل السكوت
في كلا الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته تسليما كان ذلك فسقا وتركا للواجب والعدالة
مانعة عنه خصوصا الصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث
ابن عباس فغير صحيح لان عمر كان يقدمه على كثير من الصحابة ويساله ويمدحه وقد اشار ابن عباس باشيا فقبلها عمر
واستحسنها مع ان عمر كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي فلما نهى عن المغالاة في المهور وخطبته قالت امراة
اما سمعت قول الله تعالى واتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس
افقه من عمر فتقبل منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان
اهلا مجتهدا ليس فيه بدعة ولا فسق ظاهر لان الحجج التي تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع
انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة

حتى النسا في البيوت وليتبع صح
هذا القول عن ابن عباس فنا ويليه
انه لم يظهر لنا علم ان عمر صح
يدل على حجية الاجماع صح

لانه لما لم يتحرز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي
يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه
اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان في قوله
تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه و
بعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا غلط جبرئيل في تبليغ الوحي الى محمد عم وهذا كله كفر لان المعتبر
اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتهم بتعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلاف
الروافض اياما في خلافة الشيخين ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال
ففي اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع
وفيما يختص بالراي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف
الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في طرق المقاييس والنحوي
الذي لا علم له بالادلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي
دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام
ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير
كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجمعين من الصحابة وقال لا اجماع الا للصحابة
وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي صلى الله عليه
مدحهم واثنى عليهم في آثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك
وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة الرسول عم اي قرابته اني تارك فيكم
الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي خص التمسك بهما وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة
نقل ذلك عن مالك لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان
منفيا عنهم الخطا فوجب متابعتهم ضرورة ولان المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي عم ومهبط الوحي
ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها
والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة العدالة والاجتهاد ولما ذكروا ان الحجج التي تدل
على حجية الاجماع ولا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل يدل على اشتراط العدالة والاجتهاد
كما ذكرنا قوله وانقراض العصر فقال الشافعي انقراض العصر وهو موت جميع اهل الاجتهاد
الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع انما صار حجة
بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض
العصر لاحتمال الرجوع قبله وهو مذهب احمد بن حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط
وهو اصح مذاهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع

ولا يعتبر قوله في اصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه صح

قال الزيدية والامامية لا اجماع الا من عترة الرسول عم

واذا اثنى عليهم صح

بين حجة من النصوص الواردة لا ينفصل الانقراض وعدمه ولان الحجة لا يعدو الاجماع صح

من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف لجاز ان يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطا وانه غير جائز واما قولهم
الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال الرجوع ففاسد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد
ذلك رجوع الواحد لا يضر لمخالفته الدليل القطعي ولكونه مبينا ان الاجماع انعقد خطا ولو رجع الكل صار اجماعا
آخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله
وقيل يشترط للاجماع اللاحق لا للغير اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع
اللاحق عدم اختلاف السابق وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين في ذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة فعند اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث شرط
حتى يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة هو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والقفال
من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة رح يمنع من الانعقاد وعند
محمد رح لا يمنع وابو يوسف رح في بعض الروايات مع ابي حنيفة رح وفي بعضها مع محمد وذلك ان القاضي اذا قضى ببيع ام
الولد لا ينفذ قضاؤه عند محمد رح لان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند علي وجابر يجوز
فدل هذا الجواب على ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد
وروى الكرخي عن ابي حنيفة رح انه ينفذ قضاؤه ولا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر
عنده حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا لا يدل هذا الجواب عنه على ان ذلك
الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر بل وبلغ له ان الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف
فيه اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان
كذلك لا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف للاجماع مختلف فيه وكان هذا قضاء في
مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول للاستروشني وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي
قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقاويل احتج من جعل عدم الاختلاف
السابق شرطا بان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولا يخرج بموته عن الامة
ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها يوضحه ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب
الشرع لا يعتبر الا بدليله ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه بنفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة
بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطا وذلك لا يجوز واحتج من لم يجعل الاختلاف مانعا بان
الدليل الشرعي وهو كون الاجماع حجة لا يفصل بين اجماع سبقه خلاف او لم لا ولانهم كل الامة في هذا الوقت
وقولهم دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص يرد على خلاف القياس فينسخ
ذلك القياس ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انتهى مقتصرا
على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على رسول الله عم ورد قول البعض
لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله
والشرط اجماع الكل قال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة

وبقي المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع صح

ما انعقد ح

لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ حد
التواتر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد
للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر رض في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له الاجتهاد ولا يعتد
بخلافه كخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الايمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون
اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وبقوله عليه السلام يد الله مع
الجماعة ومن شذ شذ في النار وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدوا على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة
وعلي وسلمان ولم يعتدوا بخلافهم ولنا ان اجماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد يخالفهم
لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطي ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف
حجة بالدلايل السمعية من غير ان يعقل باجماعهم دليل الاصابة الحق بمعنى يثبت كونه حجة غير معقول ولهذا لو كان في عصر اثنان
او ثلثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت الاجماع واذا كان كذلك لا يصلح ابطال حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول
المعنى يجب رعاية جميع اوصاف النص والنص تناول الكل اهل الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي يتناول الكل
وقد اختلف اصحاب الرسول عليه السلام في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس في العول وربما قل عددهم كخلاف
ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا واما معنى قوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلايل السمعية او المراد منه متابعة
السواد الاعظم متابعة الاكثر لكن فيما اذا وجد الاجماع من قوله عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد
الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا واما امامة ابي بكر رض فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان
بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية للانعقاد والامامة ثم لما رجع هولاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع على
امامته قوله وحكمه الاصل الخ اعلم ان الاجماع حجة مقطوعة بها عند عامة المسلمين من اهل الاهواء
من لم يجعله حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقد بينا الدلايل من الجانبين في اول الباب
قوله والداعي الخ اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد
يكون من الكتاب الا يرى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم جواز
بيع الطعام قبل القبض بسبب السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز بسبب القياس وعلى امامة ابي بكر رض
بسبب الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة واصحاب
الظواهر لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع
عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فالاتفاق الاجماع لا يكون
الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه من نفاة القياس فيكون ذلك مانعا من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد
والقياس لا يستحيل العقل والنصوص التي توجب حجيته من كونه سنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد
الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم
ينعقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب

لان الدلايل التي تنفصل لانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فايدة وقد وقع الاجماع لا
عن دليل كبيع التعاطي واجر الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا
يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور
الا من العدول فلا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص راوه موثرا
في وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فايده باطل لان فيه فوايد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته الحكم
على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجايزة قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع التعاطي واجر الحمام فالاجماع
فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغنا بالاجماع عنه قوله واذا انتقل الينا الى اخره
الاجماع احد الادلة القاطعة كالسنة فكما يثبت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل
الينا اجماع الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع
كفرا وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رض واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل الينا بالافراد اي
بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم
ويقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله شي
على كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل
من بعض اصحابنا ومن الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع
والجواب انا لا نثبت بنقله اجماعا قاطعا بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع
كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد يثبت بدليل قطعي ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على
وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه
لا مدخل للراي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد
للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة من ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل
القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الصدق في
مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت
فيما اذا تخللت واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل قوله ثم هو اي الاجماع على
مراتب والاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده ولانه اجماع لا خلاف
فيه فيهم عترة الرسول واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
دون النص ولهذا هذا ليس باجماع عند الشافعي وابن ابان كما بينا ثم اجماع من بعدهم على حكم
مخالفه لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه
بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم والامة واذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم
على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول اخر لان السكوت
عن قول الاخر لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم

لا يدل على نفي قول

لانهم اجمعوا على الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان نظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا بفساد احد الماخذين كانتقاض الطهارة عند وجود القيء ومس المراة لكن بالقيء عندنا وبالمس عنده فلو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة وسقطت المؤلفة قلوبهم من جملة الاصناف الا لا نسخ بعد رسول الله عليه واما عدم القائل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشاء الخلاف واحدا وذلك بان يثبت الاصل المختلف فيه لم يثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما يقال العدد مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن من الحديد بمنوين منه والصغر علة لولاية الانكاح فتملك تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل وهذا صحيح بظاهر الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت فرعا من الاصل المختلف فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه ولا الصاع بالصاعين فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القائل بالفصل وهذا دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذ لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة على الخطا لانا نقول جاز ان يكون المخطئ في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماعهم على الخطاء والنوع الثاني ان لا يكون المنشأ واحدا كما يقال القيء او المس ناقض بالاجماع ولكن القيء ليس بناقض فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولانا السلف تمسكوا بالدلائل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي

باب القياس

القياس في اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به وقوله وفي الشرع كذا قدمنا تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا التعريف بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره وكذا الفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء وقيل في الجواب عنه انا نمنع تفسير الاصل والفرع بهذا كذا قيل وفيه بحث والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر الحكم لا مثبته لان المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم قوله وانه حجة اي القياس حجة عقلا ونقلا اعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات وقيل في تحديده هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة والمشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة واما القياس الشرعي على ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين

اقسام القياس العقلي والشرعي

تفصيل منكري القياس

وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو حجة عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم وابرهيم النظام وجماعة من المعتزلة ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا تمسك نفاة القياس بايات من الكتاب مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم مما بكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة وتعلقوا بالاخبار ايضا منها واثبتها حديث ابن الاشجع ان النبي عليه قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برايهم فضلوا واضلوا ومثل حديث ابي هريرة رض انه عليه قال يعمل هذه الامة برهة بكتاب الله تعالى وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز في اثبات حقه بما فيه شبهة في طريق الاستدلال ومن ثم تمكن هذه الشبهة في انتفاء اليقين وخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المأول بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات في الاحكام كايجاب الغسل من المني دون البول وكايجاب قبول شاهدين دون حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر وهو اغلظ منه وكايجاب القطع على سارق قليل دون غاصب كثير وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالراي لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية القياس التسوية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره لما حكي عن ثعلب هو القياس بعينه اذ هو حذو الشيء بنظيره وقيل الاعتبار التبيين قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون لتبين المضاف الينا هو اعمال الراي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكره شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نم ان الاعتبار هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة نفيه عن القياس الذي لا يتعظ ولقرينة في هذا النص على قوله تعالى يخربون بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لو كالة قول القائل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته لا نسلم دلالته على القياس في الامور العقلية لا الشرعية او على ما كانت عليه منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة كما ذكرنا لا الاتعاظ يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشيء لا يكون معلول نفسه واما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع واما صحة نفيه عن القايس الذي لم يتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به قيل هو غير معتبر واما الركاكة فمسلمة اذا كان المامور قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المامور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس

الشرعي احد جهاته وذلك ليس بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة ما فاتنا ولها غيرها وكان حسنا واما قوله فحمله على
لذا تأتنا الاصابة في الكلام اجراؤه على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل حديث
معاذ رضي الله عنه فانه عليه السلام قال حين وجهه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب
الله قال بسنة رسوله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به
رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رأيي بل حمده على ذلك قوله وأما المعقول فهو ان الاعتبار
واجب اي بالنص هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ثم نقول ان المراد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون
دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته
وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من
الجزاء واجب والقياس نظير بعينه اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول انما سماه دليلا معقولا
لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى اللغة لا بظاهر النص وصيغته قوله وكذا التامل في حقايق اللغة
لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها بالوضع او الاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها
شايع وكذلك القياس لانه نظيره لان التامل في حقايق اللغة لنقف على طريق المجاز لنستعير اللفظ لغير موضوعه
لم يكن اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه وكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكم في نظيره لا يكون
وضعا من عند نفسه وكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما السماع من صاحب الشرع وفي الآخر من
العرف كذا ذكره شمس الائمة قوله وبيانه اي بيان ان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو
مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث يروى بالرفع والنصب وعلى التقديرين
لا بد من اضمار يدل عليه حرف الباء فانه يقتضي فعلا ليتصل بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكر في المعاوضات فيضمر
فعل يناسبهما فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى النصب
وهو مختار المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسم لمكيل قوبل بجنسه حيث قال بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال
والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيكون
المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما مر والبيع مباح بالاجماع فينصرف الامر الى
الحالة التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا بعد ان يكون الشيء
مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه والمراد
بالمثل المذكور في هذا الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره بدليل
ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا يشترط التساوي
في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المعين وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل
على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة تكون في القدر فيكون الفضل على القدر ضرورة
والربا اسم للزيادة وهي حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فيثبت باشارة النص
ان حكمه وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم النص قوله هذا حكم

النص الداعي اليه كذا اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا
وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية في هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية كيلا
يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل
محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى قوله وسقطت قيمة
الجودة بالنص هو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي
ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في حال غير الربا
ولان ما لا ينتفع به الا بالاهلاك فمنفعته في ذاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك فكانت منفعتها
في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة وفي الحقيقة قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نم ان
المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يبقى التفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فاذا لم
تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب فقال انما يلزم ذلك ان لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاموال
بل سقطت بالنص قوله هذا حكم النص اي ما ذكرنا حكم النص عرفنا باشارته دون الراي ووجدنا الارز
وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فالزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات فان
الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم اي من جزيرة العرب الى الشام لاول الحشر
فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالتخيير بينهما
دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا له لانه بمنزلته
واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر الى
الشام وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام قوله ثم دعانا اي دعانا الله
الى الاعتبار والتامل في معاني النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل به اي للعمل بما وضح لنا من المعنى فيما
لا نص فيه لنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في مسئلتنا
هذه اي الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه واما الجواب عما تمسكوا
فهو ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وهذا يجاب عن الآيات الاخر
اذ التناسي في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الآيتين اللوح المحفوظ كذا ذكره عامة المفسرين واما الجواب
عن حديث واثلة فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التورية بما كان فيها واما القياس الذي
نحن بصدده فانه في التحقيق اطراد ما كان ورد مشروع الى نظيره او انهم قاسوا باعتبار الصورة دون
المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وفرقهم بين حق الله تعالى وحق العباد ساقط لان جهة العقل محض
حق الله تعالى لانه لا اداء ما هو حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي
فيه اما التحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام
وكذا فرقهم بين الخبر والعلة لا يتقوى اذ الوصف الذي هو علة عندنا موجب للعمل كما ان الخبر اصله موجب للعلم

وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية كما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما واما العرف
بين المماثلات ولا تؤاخيها في المعاني التي هي مناط الحكم واشتمال صلاحه ما توهمه الخصم جامعا الوجود معارضة في الاصل
والفرع واما الجمع بين المختلفات ولاشتراكهما في معنى جامع او الاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ اى قابلة
لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة قوله والاصول في الاصل معلولة المتعلل
اختلف القائلون بالقياس في الاصول اى الكتاب والسنة فقال بعضهم هي غير معلولة في الاصل الا اذا قام الدليل
في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يصلح لاضافة الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع في البعض
عن مسح التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي معلولة اى الاصل
فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا
والشافعي وقال بعضهم هي معلولة في الاصل لكن لا بد من دلالة تميز الوصف المؤثر من بين سائر الاوصاف ولا بد
قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر واقامة الدليل على ان النص الذي نريد تعليله في الحال معلول وهو
مذهب القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة كذا في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي تعلق
به حكم النص كذا في التقويم ثم احتج اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغة ولا يدل النص
على المعنى الشرعي لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك وينتقل الحكم الى المعنى
الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا يرى ان الاوصاف
متعارضة يعني يقتضي كل وصف غير ما تقتضيه الاخر والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة
غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس او بان يجعل كل
واحدة علة على حدة غير ممكن ايضا لافضائه الى التناقض وبكل وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون
هو العلة ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا
اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف ثم يجوز ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص
فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت عليته بالنص او الاجماع واحتج
اهل المقالة الثانية بان الشارع لما جعل القياس حجة ولا تصير حجة الا بان تجعل اوصاف النص علة كان جواز
التعليل اصلا في كل نص لان الدلائل الدالة على حجية القياس لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا
ولا يمكن بجميع الاوصاف لانسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح
صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح اثبات الحكم بكل وصف الا لمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او
يخالف نصا او اجماعا واما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل والمحتمل لا تثبت الحجة به فنقول لما
صار القياس حجة شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا
نترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة فنقول اثر التعليل في اثبات الحكم لانه ترك الاصل بالاحتمال
في الفرع لا في تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل باق بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم
ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج اهل المقالة الثالثة بان التعليل

لما ثبت اصلا بالدلائل الموجبة للقياس كما مر وصار التعليل اصلا كما في كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان
التعليل شرع للتعدية مرة وللحجر اخرى عند الشافعي فانه جوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب
القياس كما بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وذكر شمس الائمة ان الصحابة انما اختلفوا
في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان
احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالفة للاجماع بل بواحد فلا بد من دليل يميزه واحتج
اهل المقالة الرابعة بان دليل التميز شرط عندنا ايضا كما قلتم الا ان عندنا دليل التميز التاثير وعند الشافعي
الاخالة كما سنبين ان شاء الله تعالى لكن نحتاج قبل بيان دليل التميز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل
على كون النص الذي نريد تعليله معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت
بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد ذلك بوصف قام دليل على كونه علة وهذا
معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التميز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي معلول او ذلك
لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت بطريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير
معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هو النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به والالزام به على الغير هذا
الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا صالحا للعمل
وان لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب الحال وانه صلح حجة دافعة لا ملزمة وبيان هذا في الذهب
والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل
وقال انه ليس بمعلول فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل
على انه في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الاحتراز
عن الربوا كوجوب المماثلة يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا يرى ان تعيين احد البدلين شرط في كل
عقد احترازا عن الدين بالدين فانه منهي لنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدلين الآخر
هنا لاشتراط المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو
ربوا يؤيده قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين متعديا عنه عند الشافعي حتى شرط التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين وقلنا جميعا فيمن اشترى
حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لانه ترك التعيين في
احد البدلين فيفوت المساواة في اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع قوله وشرطه ان لا
يكون الاصل الى آخره لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فنقول الاصل في القياس
عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه متفاضلا
كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع
وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتناء حكم
الفرع على الكل واما الفرع هو المحل المشتبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض

هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويتعدى الى غيره دون المحل اذا ثبت هذا فنقول ان
كان المراد بالاصل في قوله ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم فمعنى المخصوص المتفرد اي متفردا بحكمه من بين الجماعة
لا يشاركه غيره لا المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس والباقي بحكمه بمعنى مع وفي نص اخر للسببية
والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي شرط ان لا يكون النص المثبت للحكم مختصا مع حكمه بذلك المحل
بسبب نص اخر دل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة
الفرد بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول
شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وان كان المراد منه محل الحكم فمعنى المخصوص المتفرد ايضا
والباقي بحكمه صلة المخصوص وفي نص اخر للسببية اي شرط ان لا يكون محل الحكم مخصصا بحكمه بسبب نص اخر مثل
خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الاية وعلى هذا الوجه دل
عبارة التقويم ويجوز ان يكون المراد من المخصوص العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع عن القياس لان خصوص م
في الحاق الغير به ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق الخصوص فانه
لا يمنع عن القياس والنص الاخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني بشرط ان لا يكون محل الحكم مع حكمه
مخصوصا عن قاعدة عامة لخزيمة وقصة خزيمة ان النبي عليه اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فجحد الاعرابي الاستيفاء
التمس وقال هلم شهيدا فقال عليه من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال عليه كيف تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا اصدقك فيما تاتينا من خبر السما افلا اصدقك فيما تخبر من اداء الثمن فقال عليه من شهد له
خزيمة فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة
للرسول عليه بناء على ان قوله افادة العلم بمنزلة العيان والشرع ورد بتجويز التسامح في بعض الاحكام بمنزلة
العيان فكان قول الرسول اولى بذلك قوله ولان لا يكون معدولا به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل
اي حكمه معدولا به عن القياس والضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن
الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل اي شرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن
القياس اي بما لا يعقل لا يكون على خلاف القياس لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق الغير به ثم الخارج
عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخص من قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة
بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات
ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى معدولا به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى خارجا عن
القياس وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها الا انه لم يوجد
لها نظير خارج ما تناوله النص او الاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخصة السفر والمسح على
الخفين فان المسح شرع لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحاب ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين
وما لا يستر جميع القدم ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس
عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة رح

وياتي بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ما يخالف القياس من كل وجه فانه اذا
كان موافقا له يجوز القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس بقاء الصوم مع الاكل ناسيا من وجه م
لان القياس يوجب ان يفسد صومه لان الاكل يضاد الصوم والشي لا يبقى مع ضده لان النسيان لا يعدم
الفعل كما لو قال انسان ناسيا بعضا او ترك ركنا من الصلوة ناسيا فسدت صلوته كما لو تركه ذاكرا الا ان كون
النسيان غير مؤثر في افساد الصوم ثبت بقوله عليه لذلك الاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا
حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من النص وهو قوله عليه الفطر مما دخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعي
فانه عنده مخصوص بحديث الاعرابي والمخصوص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطي والمكره و
النايم الذي صب الماء في حلقه وعند بعض مشايخنا مخصوص بطريق الكرامة كخزيمة فلم يجز الحاق غيره به وكلاهما ليس
بصحيح فان في تعليل النبي عليه فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا في النص العام
لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كاف عما كان ولانه لو كان بطريق الكرامة يكن م
لم يجز الحاق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق فعلم انه معدول عن القياس لا مخصوص فلا
يجوز الحاق الخاطي والمكره والنايم لان عذرهم دون عذر الناسي لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه
من جهة العباد قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الى الفرع الشرط الثالث تعديه حكم شرعي بغير
تغير الى فرع هو نظير الاصل ولا نص في ذلك الفرع فالضمير في بعينه عايد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بغير تغير
والضمير في نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة م
لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا وانما شرط التعدي لان
التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في
محل قابل له والتسوية لا تتصور في شي واحد واما اشتراط ان يكون المتعدي حكما شرعيا فمذهب جمهور
الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات
وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصد به سفح الماء دون
الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا والزنا يجب الحد فكذا اللواطة ولنا ان الاسماء كلها توقيفية
قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شي منها بالقياس ولان الاسماء وضعت دلالات على
المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه الا ترى انهم سموا الزجاج الذي يتقر فيه المايعات
قارورة لحدان القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فثبت بهذا ان اللغة
وضع كلها توقيف ولا مدخل للقياس فيها وهذا معنا قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات الزنا اسم م
للواطة اي لاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط ان يتعدى حكم النص بعينه
من غير تغير له في الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغيير
والتعدية مع التغير اثبات حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات

صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من
اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق فيصح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع ظهاره كالعبد
ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح مع هذا وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم
حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفارة فلو
صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه
ليس باهل الكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير وهذا يترجح فيها معنى العبادة حتى يتادى بالصوم الذي
هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه اهل لهما الا انه عاجز
عن التكفير بالمال كالفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ولذلك يشترط المماثلة بين الاصل
والفرع لان القياس محاذاة بين الشيئين في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلذلك لا يصح التعليل
لتعدية حكم الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره كما فعله الشافعي حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لم يجعل
فعله فطرا فكذا الخاطئ لم يقصد الفطر ولا الفعل فلان لا يكون فعله فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر
لان الاكراه اذا كان بغير حق ينتقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما اضيف فعله
الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان
امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من
كل وجه فلم يصلح لضمان حقه لصدوره من جهته فيجعل الركن قائما باعتباره فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير
من جهة الخاطئ بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة بسبب الخطا والاكراه حادث بصنع العبد
غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهذا معنى قول الشيخ لان عذرهما دون عذره
اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس مثله ولا يكون مبطلا للنص لانه يفيد ان وافق لان
النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء على وفاق
النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه
او مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون مؤكدا وبيانا لموجب النص واختار مشايخ
سمرقند ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص
على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف ملا كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول
في حكم واحد ولم يسمع عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه قوله ولا شرط
الايمان اي لا يجوز التعليل بشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
كما فعله الشافعي لانه تعديه الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل البيان قوله
والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان
قبله لان تغيير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع التي
لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كما في الخمس

لان النبي عليه السلام استثنى الخمس اذ من طبعهن الايذاء فكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا
هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس وكان
فيه تغيير حكم النص المعلل وذا لا يجوز وكذلك يجوز شرط الخيار فوق ثلثة ايام اعتبارا لان شرع الخيار للنظر والناس
يتفاوتون في الحاجة الى هذا النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة ايام من هذا القبيل
لان فيه ابطال حكم النص هو التقدير بثلثة ايام كذا ذكره شمس الائمة والخصم ان يمنع عدم انحصار الحكم على الخمس
او الثلاث على تقدير التعليل وانما كان كذلك ان لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان
بعض مقادير الشرع لا يمنع الزيادة كما في اقل الحيض وما ذكر فخر الاسلام من الامثلة في اصوله ليست بملائمة لان
في جميعها جعل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل يعرف بالتامل وقيل تعليل حرمة الربوا في
الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح وهذا اليسر يقوى قوله
وانما خصصنا القليل الى اخره هذا جواب عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما ذكره الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل
حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير لانه محلى بلام الجنس
موجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وخصصتم القليل منه بالتعليل حيث
علقتم الحرمة بصفة الكيل ولو علقت بها لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغييرا لموجبه
بالتعليل لا تعدية لحكمه وقال في جوابه انما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف
ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى منه مختصا للاسماء فانه لا يصح الا في
الجنس من حيث الحقيقة ولهذا قال محمد في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو ادم
حتى لو كان فيها صبي او امراة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى
منه حيوانا حتى لو كان فيها غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء
اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان لا يصح
بطريق الحقيقة وان كان يصح بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل فدل ان الاستثناء
لم يقع عما يتناوله اللفظ ظاهرا بل عما تضمنه اللفظ من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة
في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة في بيع الطعام سوى هذه
ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل
عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اخر الكلام
دليلا على ان المراد لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل اي موافقا
له وهو منصوب على الحال او خبر صار لا به اي لا بالتعليل يعني حصل التغيير بدلالة النص وهو ان القليل
ليس بمراد وتعليلنا بالكيل يدل ايضا حتى لا يجري الربوا فيما دون الكيل موافق له لا ان التغيير حصل بالتعليل
قوله وانما سقط حق الفقير الى اخره هذا جواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قال الشافعي
ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لانه تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملا وفسرها

النبي عم بقوله في خمس من الابل شاة وامثاله فصار كانه قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة له كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في ساير حقوق العباد وقد اسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات فكان هذا تغيير الموجب لا تعدية لحكمه فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وانما سقط حقه في الصورة باذن الله تع بالنص لا بالتعليل واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السؤال طريقتين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه عليه جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل يوجد ماليتها فعرفنا انه اراد مال الشاة ماليتها فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا يرى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع فلو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة حتى يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجاريه المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجاريه المشتركه ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادايها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلوة ولا يجوز ان يثبت للعباد فيها بوجه لانه يؤدي الى الاشتراك وهو ينافي معنى العبادة ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير من العباد الا ان حقه هاهنا سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم وحقهم في مطلق المال لا في العين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين فكان الامر بصرف هذا المال المسمى اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دليلا على انه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اوليائه بجوايز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجازها من مال معين له يكون ذلك اذنا باستبدال هذا المعين وهذا الحق قول الشيخ ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الى آخره وانما يجوز اداء عين الشاة بالاجماع باعتبار انها مال متقوم مطلق لا باعتبار انها مال مقيد مسمى لان مطلق المال هو الموعود وبقبضها يحصل قبض ما هو حق الله تعالى واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية قوله وركنه ما جعل علما الى آخره اي ركن القياس ما جعل علما اي الشيء الذي جعل علما على حكم النص وركن الشيء جانبه الاقوى في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه لا الحكم في الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف اليه عندهم قوله مما اشتمل عليه النص معناه ينبغي ان يكون المعنى الذي جعل علما من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما علة بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير

صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة قوله وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والبا للسببية اي جعل الفرع نظيرا للنص اي المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف على المجموع الا ان الشيخ اكتفى بذكر الجامع اذ بحصوله يحصل الثلاثة الباقية قوله وهو جائز الى آخره اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما للاصل مثل الثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء كانت صاغت صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعله الشافعي رح علة للربوا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله وعارضا اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عليه للمستحاضة وهي فاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار قوله واسما اي ويجوز ان يكون المعنى اسما فانه عليه علل بالدم موصوفا بالانفجار والدم اسم لا صفة فعلل لانتقاض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض بهذين الوصفين قوله وجليا وخفيا اي يجوز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة اذ سؤر الهرة البيوت وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشياء الستة او المراد من الجلي المعنى القياسي وعن الخفي المعنى الاستحساني قوله وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عليه علل قضاء دين الله بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كانت مستقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم تخلف الحكم عنها فلا يصلح علة وكذا ان كانت متاخرا لان المتاخر لا يكون علة وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من حديث الخثعمية قوله وفردا وعددا اي يجوز ان يكون المعنى فردا مثل تعليلنا لربوا النسيئة بالجنس او الكيل ويجوز ان يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه في المستحاضة حيث اعتبر الشيئين اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا قوله ويجوز ان يكون في النص وغيره اي يجوز ان يكون المعنى في النص المعلل به كالطواف والطعم فانهما مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من ضروراته نحو ما روي انه عليه نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة معلولة بانعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل

يصح على مذهب الشافعي رحمه الله حتى يعديه من الموضع الى المحال اما عندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره
وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قايما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا
بالعلل العقلية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال
وهذه العبارات قايمة بالعاقدين وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قايم بالعاقد
ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل على وجود الصانع
قوله ودلالة كون الوصف علة صلاحه الى اخره اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون
علة لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى انسداد باب القياس واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل
بكل واحد من الاوصاف لانه لا ما ثم جميع الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف
شاء من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم النص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء
دل على طريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والاشارة كقوله عليه السلام
بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول الله عليه السلام فسجد وزنا ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها
بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند
وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير لان ظواهر الدلايل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف
الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك
غير جايز على صاحب الشرع ولان العلل امارات والموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان يتميز عن ساير
الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران متى ما حصل حصل العلم او الظن عادة
ان المدار علة الداير وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد كما يوجد بين
الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا
والمراد بصلاحه ملايمته اي مناسبته للحكم غير ناب عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين الى
اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه ناب عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد
من قول الشيخ وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن السلف فانهم كانوا يعللون
باوصاف مناسبة للاحكام غير نابية واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالته بالتاثير وهو ان يكون
لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول بطريق الاحتياط
لا الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر مما يعلم بطريق الحس ولا مدخل للعقل
ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فيجب الرجوع الى شهادة القلب
فاذا تخايل في القلب اثر القبول كان ذلك حجة للعامل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يقع عليها دليل وجب
الرجوع الى شهادة القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك
عرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعرض ثم بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما

الوصف لا يحتمل مثله مثبت الصلاحية عندهم بالملايمة على ما بينا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى اذا
كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان عدالة الشاهد تثبت بالعرض على المزكين فاذا عرضت
فلم يجرحه المزكي يجب العمل به وادنى ذلك اصلان او لا نهاية للاعلى ثم معنى العرض على الاصول ان تقابل بقوانين
الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصارت حجة وقال صاحب القول
مثال شهادة الاصول قولنا لا تجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها
مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس ولا يعاين
وهو الوصف ما لا يحس بما نعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه
عن محظور دينه ونستدل به على منعه من الكذب ايضا لانه محظور دينه وكذلك نعرف الصانع جل جلاله باثار صنعه
كما اشار اليه في آيات كثيرة واما الاخالة فهي مجرد الظن لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع
كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في حق العمل لا مطلق الظن
ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير لانه
باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري لمن يبني ادلة الشرع على الظهور حتى يقف عليه كل
واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان للخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد
وخايل ان علتي صحيح وهذه معارضة لازمة لا يندفع بوجه واذا لم ينفك عن المعارضة لم يكن حجة اذ المعارضة
لا يجوز في حجج الشرعية لكونها امارة الجهل وكذا العرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة
هذا الوصف في الاصول فيحصل به كثرة النظاير وبكثرة النظاير لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم
امثاله لا يظهر به عدالته وقولهم فايدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما
تحصل اذا كان الاصول محصورة وليست كذلك واما فرقهم بين الشاهد والوصف لانه يتوهم بان يعرض بعد اصل
الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملايما يبقى الاحتمال في اصله ان
الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع كالاكل ناسيا مع صلاحيته علة للافطار لم يجعل
علة له قوله كتعليلنا بالصغر الى اخره هذا نظير التعليل بوصف ملايم اعلم ان ولاية الانكاح
في النساء بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي رحمه الله على البكارة فعنده
للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر
وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة بدون رضاها لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك
لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر ملايم لان الصغر موثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية
الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده
كالنفقة على الولي حقا للعاجز عنها والصغر موثر للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف
ملايم وموثر ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم يكن للبكارة والثيابة اثر في
ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا بالصغر الى اخره والمناكح جمع منكح اسم الزمان والمكان والنكاح

اى لا مست وقت النكاح او فى مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجى المصدر على وزن المفعول قياس فى المزيد وعن الميدانى ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح بحذف اليا تخفيفا اى الصغير موثر فى ولاية انكاح المنكوحات قوله تاثير الطواف اى مثل تاثير الطواف فى الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطوف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ان الطواف موجب للضرورة وهى تعذر الاحتراز وصون الاوانى عنها والضرورة مؤثرة فى التخفيف وسقوط الحظر بالنص مثل قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقوله فمن اضطر فى مخمصة فمن اضطر غير باغ الاية فثبت ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع قوله دون الاطراد هذا رد لمذهب اهل الطرد قد بينا فساد هذا المذهب قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف فى جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قايم فى الحالين فلا حكم له اى حال وجود الوصف وعدمه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب لا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب هذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساده قوله ومن جنسه التعليل بالنفى اى ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى وكذا وكذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافى وجود وصف اخر يثبت الحكم به لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود بوجه اخر اى عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشىء وما ليس بشىء لا يصلح علة للاحكام ولان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به فكيف يمنع العدم كقول الشافعى رحمه الله اى التعليل بالنفى مثل قول الشافعى فى نفى النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فاشبه الحدود فلا ينعقد بشهادة النسا كالحدود وفى الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم فلا يعتق كابن العم قوله الا ان يكون سببا معينا استثنا من قوله ومن جنسه التعليل بالنفى من حيث المعنى اى التعليل بالنفى لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا فحينئذ يصلح وهو فى الحقيقة جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفى فى مواضع مثل قول محمد رحمه الله فى ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا لان لضمان الغصب سببا واحدا وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم الوصف على عدم الضمان قوله والاحتجاج باستصحاب الحال اى من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب فى اللغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شىء لازم غيره فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا له وفى الشرع هو الحكم

لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات

بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقايه ولا لزواله محتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك حاله علم اعلم ان استصحاب الحال حكم عقلى او استصحاب حكم شرعى ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقى بعد وفات النبى عليه السلام وجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا لا خلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعى رحمه الله والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة فى الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقا ما كان على ما كان وقال القاضى ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع ويجب العمل به فى حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان ياتى احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك بالحدث جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك فى الوضوء بقى الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك فى الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب وبالمعقول وهو ان الحكم متى ثبت بدليل لم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد ولا يترك اجتهاده لاجتهاد غيره بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم واحتج من لم يجعله حجة اصلا ان المستصحب ليس له دليل عقلى ولا شرعى على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقايه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولنا ان الدليل المثبت للحكم فى الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافنا بعد الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة التنافى المبنى فعلم ان البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده فى طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس فى وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحرى عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما استدل الخصم من المسايل وهى مسئلة النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن بصدده بل هى من قبيل ما ثبت بقاؤه بالدليل كدلايل الشرع بعد وفات النبى عليه السلام لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضوء طهارة مؤبدة بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا او توضات على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصلح بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة يحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم بين الشيخ مسئلة تتخرج على القولين فقال حتى قلنا فى الشقص من الدار اذا بيع فطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ان يكون ما فى يد الشفيع من الدار ملك الشفيع كان القول للمشترى حتى ان الشفيع ما لم يقم بينة على ان ما فى يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل

الشقص

فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير ان يقيم بينة
انه ملكه وان يده يد ملك لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا
عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده والشقص الجزء والنصيب قولـــــه لان المثبت
ليس بمبق اي الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقايه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحاب
من جنس ما لا يصلح دليلا قولـــــه وذلك في كل حكم اي الاستصحاب والاحتجاج به انما يتحقق في كل حكم
عرف ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا
للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة
في كل حكم كذا قولـــــه والاحتجاج بتعارض الاشباه هذا عطف على قوله والاحتجاج باستصحاب
الحال يعني كلا الاحتجاجين من جنس الاطراد والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي
في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة
احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان من الغايات ما يدخل
في المغيا كما في قوله عليه السلام فما زاد على الخمس شيء الى التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل ثم لهذه الغاية وهي قوله الى المرافق شبه بكل واحد من القسمين لدخول حرف
الغاية عليهما فلشبهها بالقسم الاول يدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا يدخل وليس احد الشبهين اولى من
الآخر ولم يكن الغسل واجبا فلم يجب بالشك قولـــــه هذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق
عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه
قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فنحن
نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه الشك لان العلم
مع الشك لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل
ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك
الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كذا في التقويم والميزان وغيرهما
قولـــــه والاحتجاج بما لا يستقل الى آخره اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه ليقع الفرق به بين المقيس والمقيس
عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مسئلة مس الذكر انه حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج فكان
حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول به يقع
الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بعلة لا ظاهرا لانه ليس على موافقة
تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا تاثير لمس الفرج في نقض الطهارة كما اشار اليه عمر بقوله لا ابالي امسست
ذكري او انفي ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه مع ان الفرق وقع بالوصف الزائد بينهما باعتبار انه علة
للانتقاض ولم يوجد ذلك في الفرع ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل

لعدم الاصل قولـــــه والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد ايضا مثل تعليل اصحاب الشافعي
في بطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا تعليل فاسد لانه تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او موجلة ويلزم عليه
اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة
على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والالزام على الخصم كان الاستدلال به فاسدا قولـــــه والاحتجاج
بما لا يشك في فساده اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي ان الثلث
ناقص العدد عن السبع فلا يجوز به الصلوة كما دون الآية وذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن للامام وللمقتدي وللمنفرد
حتى قالوا ان على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن
شيئا من القرآن يسبح ويهلل بقدر الفاتحة وهذا مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطانة قال صاحب القواطع
بعد ذكر هذا النوع وساير انواع الاقيسة الطردية الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع للوقت العزيز
ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم الفتاوي ومناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هو صدة للمستبدين
عن سبيل الرشد ومسالك الحق وزلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم عنه قولـــــه والاحتجاج بلا دليل
اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة للنافي عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا
وهو الوجوب والندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت
امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين
الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى بانه امنيتهم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي
في احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب الاضحية وصوم شوال وصلوة الضحى كوجوب صوم رمضان وصلوة
الظهر والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه
نفي الدليل ونفي النفي لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك النفي فان قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علما بانتفاء الدليل ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب
الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على
الذين كانوا يثبتون في السايبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري
عليه السهو والعجز بخلاف البشر فان صفة العجز بلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه
او مجنون لا يناظر معه فكيف يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا كذا
في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يعمل عن
التقليد والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا آباءنا على امة الآية واتباع الامة صاحب
الوحي ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول ليس من هذا القبيل لان التمييز بين الشيء وغيره لا

تتع

الا بالاستدلال وقيام المعجزة يوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بقول الرسول ووجوب قول المفتي والشاهدين
بالنص او الاجماع ولم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا في حق المجتهد لانه
لا يجوز له ان يقلد غيره ولا يقال قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل
لانا نقول قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر يعني لزم العنبر
ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويته ايدينا قهرا او غلبة والمستخرج من
البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والعنبر لزم ان لا يجب الخمس في شيء وانما يجب
في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس لعمل به وترك العنبر فوجب العمل بالقياس قوله
وجملة ما يعلل له اربعة الى اخره هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ عن بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه فقال وجملة
ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني
اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف
معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا الاختلاف وقع في موجب
الحكم فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نثبته بالرأي ايضا وانما
يكون الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه لما قلنا انه ثبت باشارة النص
ان علة حرمة الربوا القدر مع الجنس على ما مر وجدنا تحريم الربوا حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته بالخبر وهو
ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من
باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة
لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين
لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع
العبد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة ثم لما وجدنا شبهة الفضل في النسيئة لزم ان يضاف الى سبب قد وجد (margin: بصنع الله تعالى) (margin: لا بدئهم)
شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس من حيث انه بعض العلة له شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة
العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ كالجنسية لحرمة النسأ قوله وصفة السوم
في زكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل
على اشتراطه او عدم اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي النمو شرط لوجوب الزكوة عندنا
خلافا لمالك هو يحتج باطلاق خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف (margin: في قوله تعالى)
ونحن نحتج بقوله عليه السلام ليس في ابل الحوامل صدقة ليس في البقرة المثيرة صدقة في خمس من الابل السائمة
شاة نصار النماء شرطا بهذه الاخبار قوله والشهود في النكاح وهذا نظير الشرط فالشهادة
شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك فانه يقول الشرط عنده الاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس
بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود قوله وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود
هذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي رح صفة العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة

رجل وامرأتين عنده وشهادة النساء عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاهما ليس
بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات
هذه الصفة بالقياس بل بالنص قوله والبتيراء هذا نظير الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة صلاة
عندنا وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة فلا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها يتمسك
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة ومن انكر شرعيتها يتمسك
بالمشهور انه عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخره وبما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه السلام نهى عن البتيراء
وبما قال ابن مسعود رض ما اجزأت ركعة قط وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلوة فلو
كانت الركعة الواحدة صلاة لسقط في الفجر الشطر ايضا ولم يسقط علم انه غير مشروع قوله وصفة
الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب ام سنة بعد اتفاقهم انه مشروع ولا مدخل للرأي
فيه فقال ابو حنيفة رح انه واجب لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر فحافظوا ولقوله
عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة لقوله عليه السلام ثلاث كتبت
علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اي الاضحية قوله والرابع تعدية الى اخره اي الرابع من جملة ما
يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه فان قيل
قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الى اخره وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليه ويكون مقدمة
على القياس وجعلها حكم القياس وذلك يوجب تأخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف قلنا المراد (margin: ههنا م)
من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها شرط العلم بصحة القياس
لا شرط نفس القياس قوله والتعدية حكم لازم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون
التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعي يجوز ان يفيد التعليل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان
لا يفيد التعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل
اعم من القياس لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية هو قول طائفة من اصحابنا وقيل
هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده وهو قول الشيخ ابي منصور ومن تابعه وعندنا
الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله
قالت المجوزة ان صحة تعدية العلة موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها
لزم الدور وهو باطل ولان التعليل لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج فاذا
تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجب الحكم على العموم والا اوجبه على المنصوص وهذا لان دلالة
كون الوصف حجة وهي الملائمة والتأثير او الاخالة او العرض على الاصول لا يقتضي التعدية بل التعدية
باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة
القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة
لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة

الحكم في غير الاصل لانه لا يفيد تعديه فان قالوا التعديه بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه
الفايدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل يحصل هذه الفايدة ولان
التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالتعديه لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص
واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها
في غير الاصل ومع ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر قوله والتعليل للاقسام الثلثة الى
اخره لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراى ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف
ان اثبات الحكم بطريق التعديه من اصل الى فرع بالشرايط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعديه بان ثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فهل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل اخر
قال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز واظنه مذهبا لعامه اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض
اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في اخر باب حكم العلة في اصوله وانما انكرنا هذه الجملة
اذا لم يوجد له في الشريعه اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا يرى انا اختلفنا في اشتراط قبض
البدلين لبقا صحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراى لانا وجدنا لاثبات
القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فشرط الشافعي
التقابض فيه سواء اتحد الجنس او اختلف قال لانهما مالان يجرى فيهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب
والفضه وقلنا لا يشترط القبض في المجلس اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس
كما في بيع الثوب او الطعام بالدراهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام الثلثة الاول
باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعديه ان كان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا
وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب الشرع بالراى ولا يجوز ذلك اما في اثبات السبب فظاهر
واما في اثبات الصفه فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بمنزلة اثبات اصل السبب فكان ذلك
نصب الشرع ايضا بالراى واما في اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط
وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبله فكان في اثباته رفعا ونسخا للحكم وكذا في اثبات صفته
لان وصفه بمنزلة اصله وكذا لاثبات الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء ووجه قول من انكر اثبات الاسباب
والشروط بطريق القياس ابتداء انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على
الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن
جعل اللواطة سببا له ايضا ومع يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم
منه بطلان القياس لان شرطه بقا حكم الاصل ولم يبق واحتج من جوز اثباتهما بالقياس اذا كان
له اصل بان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل بالمعنى الذى
ثبت الحكم في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقوله

كتوقف الابن على الاب في علمه

فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج
الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لسببيته لا للحد قوله والاستحسان الى
اخره ولما كان الاصل الرابع على قسمين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيان الاستحسان
وهو في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشي حسنا واعتقاده حسنا وفي الشريعة اسم لدليل يعارض
القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل اخر وهو على انواع قد يكون بالاثر
كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع مثل الاستصناع فيما فيه
تعامل الناس بان يامر انسانا بان يخرز له خفا له بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن
او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل
الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل تطهير الحياض والابار والاوانى فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء
لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس
وكذا الماء يتنجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة
وللضرورة اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس كما في سور سباع الطير
فانه في القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا كسور سباع البهايم
وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع
والانتفاع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسور سباع البهايم انما كان
نجسا باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير
لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقاره عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء
فلا يتنجس الماء قوله ولما صارت العلة الى اخره ولما بين انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح
الاستحسان على القياس فقال لما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر سابقه
قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي اذا قوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره في
الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه
وانما الرجحان بقوة الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوى الاثر ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار
للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض
عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفا وضعفت الدنيا من حيث الكدورة والفنا
ومثال تقديم الاستحسان على القياس سور سباع الطير فانه في القياس نجس وفي الاستحسان طاهر كما
بينا ومثال ترجيح الذى قوى اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفي فساده قوله
كما اذا تلا اية السجدة اذا قرا اية السجدة في الصلوة فان كانت في اخر السورة فان شاء ركع بها وان شاء سجد
غير ان الركوع يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا وما

للخنزير وحيوان

نجس

بقي

وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا فلا يتادى بالركوع ولا
بالسجدة الصلاتية كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد ان يقيم الركوع مقام التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ
ولا يجزيه في الاستحسان وجه القياس ان الركوع والسجود تشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ولما ثبتت
المشابهة بينهما ينوب الركوع مناب السجود فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد المثلين
بالاخر لظاهر الشبه ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا والركوع غير حقيقته الا يرى ان الركوع
في الصلوة لا ينوب عن السجدة فكذلك لا ينوب عن السجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلوة
اظهر من القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس بمقابلته
ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان وبيان الاثر الباطن للقياس الاثر
ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة
به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا لتصلح به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استنكافا او الاقتداء
بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن المومنين في مواضع السجود والركوع في الصلوة
يحصل هذا العمل اي يحصل به ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه السجود به بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز
اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك على الارض فصار الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي قوله قدمنا القياس على الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اشارة الى القول من طعن على ابي حنيفة واصحابه وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والاستحسان خامس لم يعرف به احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة انه عزل الادلة الشرع وهو قول قسيم
بالتشهي ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ الاستحسان الذي كثر فيه هذا الطعن يعني
الاستحسان نوع من القياس لا انه قسم خامس كما زعمتم ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن
بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لان
حكم القياس التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيصلح تعديته بخلاف
الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع
فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي
زيادة الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلفه على الباقي كما في سائر
الخصومات وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبائع ينكر التسليم عند احضار ما اقر به وهذا حكم يتعدى الى الوارثين اي وجوب اليمين الى قبل

القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد والاجارة اي
يتعدى وجوب التحالف الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في
العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة
محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ايضا ان يجعل كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا
فيجري التحالف بينهما قوله فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب حلف
عن البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف ره فيقتصر على مورد النص فلا يصلح تعديته الى الوارثين والاجارة
والاثر هو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وعند محمد يجري التحالف بين
الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فان البيع بالف
غير البيع بالالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر
فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير
بالف بحط الثمن قوله وشرط الاجتهاد الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان القياس وركنه
وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد
كذا وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وفي اللغة هو بذل المجهود لنيل المقصود وقيل في
الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وقيل هو طلب الصواب
بالامارة عليه قوله ان يحوي اي يجمع علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه
التي قلنا اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط بمعانيه من
الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ
ما اختص بالاحكام لا غيره وعلم السنة بطرقها اي مع طرقها من التواتر والشهرة والاحاد ويجب ان
يعرف نفس الخبر ايضا انه ادى بلفظ الرسول عليه السلام او نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغة وشرعا مثل
الخاص والعام وساير الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون
محيطا بالمدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي
وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط
معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسماية اية ولا يشترط ضبطها بل يكفي
ان يكون عالما بمواضعها يطلبها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق به الاحكام
دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح بجميع احاديث
الاحكام كالصحيح البخاري او المسلم وغيرهما واما الاجماع فينبغي ان يتميز مواقع الاجماع حتى
لا يفتي بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع

بعد حصول الطبع واسع لشرط الاجتهاد

اصل ع

الاجماع والخلاف بل كل مسلم سني فيها ينبغي لمن يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع قولــــه وان يعرف
وجوه القياس اى طرقه وشرائطه كما ذكرنا وذكر الغزالي وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث
وعلم اصول الفقه وعلم اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط وانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام
تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام قولــــه وحكمه الاصابة بغالب الراى
اى حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب الحاصل
ان الحق في موضع الخلاف اى المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحدا ومتعدد فعندنا واحد وعند
المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في احكام الشرعية لا في العقلية الا على قول ابي الحسن البصري واى فطن
المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن واراد به
نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الاعلى قول
بعضهم والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي
اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال عامتهم بل واحد من
الجملة احق وهو مروي عن الشافعي احتج من قال بالحقوق بان المجتهد كلف الفتوى بغالب الراى بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فكان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف
عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع
كاستقبال القبلة فانه جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى ان
المتحري اذا اصابوا الى اربع جهات اجزأتهم صلوتهم وجاز تعدد الحقوق في اناس مختلفين في حق بعضهم
في خطر وفي حق بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم الآخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه
ومن سوى بين الحقوق يقول لما دل التعدد لم ينتقض التفاوت فلا نثبت رجحان البعض على البعض
بلا مرجح ومن جعل الواحد احق يقول بانا لو سوينا بينها لبطل مراتب الفقها وليساوي المجتهد غيره
وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس
في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفتواه فيبقى الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة
كل واحد منهم لصاحبه الى حجته اذ لا مناظرة بين المقيم والمسافر في اعداد ركعات صلوتهما لثبوت الحقية
على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود
وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت
في حرثي فلم يبق منه شيء فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما مستويتين فقال سليمان غير هذا اوفق
للفريقين ينطلق اهل الحرث بالغنم فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويقوم اصحاب
الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلة نفشت فيه دفع هولاء الى هولاء غنمهم وهولاء الى هولاء
كرمهم فقال داود القضاء ما قضيت والضمير في ففهمناها للحكومة او القضية وكان ذلك
باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع الى قوله ثم الله تعالى خص سليمان

كي تعدد الحقوق ولا واحد لا الحق

بالفهم ومن عليه وكمال المنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فايدة لان داود
قد حكم ايضا على ذلك التقدير وهذا في شريعتهم اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا الا ان يكون مع البهيمة سايق او قايد في
هذه الصورة بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل كان هذا صلحا وما فعله
داود حكما والخصم لمن يقول بجوز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة الحق ولا يلزم منه ان يكون الحق واحدا
وما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد ففيه دليل على ان
في الاجتهاد صوابا وخطاء وروي عن ابن مسعود رض انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا فمن الله وان لم يكن خطا فمني ومن الشيطان وهذا معنى
قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحد بما ثبت ابن مسعود رض في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيها لنا اجماع الصحابة
فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطية فكان ذلك اجماعا منهم على
ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا واما الجواب عن قولهم لا يبعد في الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف
من غير تعدد الحقوق لانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فان اصابوا
ما عند الله اجروا وان اخطاوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم
الحق فلم يلزم من هذا تكليف ما ليس في الوسع كمن امر بخدمة انسان بطلب من ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب
في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد المفقود مصيب ابتداء
وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء قولــــه ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطيا ابتداء اى في اجتهاده
وانتهاء اى بما ادى اليه اجتهاده عند البعض وهو ابو بكر الاصم والبه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله حتى لا يصح
عمله به وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم والمختار انه مصيب ابتداء اى في حق العمل مخطئ
انتهاء اى في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن ابي حنيفة فانه قال ابو يوسف بن خالد السمتي
كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ويتصل بهذا اجتهاد غير النبي في زمن النبي عليه السلام قيل لا يجوز لان
المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الوحي والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام
اذ لا يحدث معاذ رض والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرته عليه السلام قبل الاذن صريحا قولــــه
ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة الى آخره تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
المدعى عليته لمانع لا خلاف ان العلة متى ورد عليها النقض تبطل وهو التخلف لا لمانع لان المنتقض لا
يصلح علة واختلفوا في تخصيص العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص والرازي يجوز
تخصيص العلة المستنبطة وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد
لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي رح وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف
القايلون بعدم الجواز في المستنبط منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان العلة امارة على
الحكم بجعل الشرع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها
امارة كتخصيص العام لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط عدم وجود الحكم

عندهما كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس
بامارة وبان تخصيص العلل المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل الزنا والسرقة علتين للحد والقطع وقد يوجد
زان وسارق لا يحد كنقص النصاب والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم الا يرى ان التخصيص
جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان المعدول به عن القياس بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان
مخصوص منه بالاجماع ولان المعلل ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون
العدم لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابدى مانعا
صالحا والا فقد يناقض واحتج المنكر بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع وذا لا يجوز بيانه ان من قال
ان المؤثر في الحكم هذا الوصف فقد بان ان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية
فمتى وجد ذلك الحكم ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل
وامارة وهذا تناقض بخلاف النص العام فانه بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة
بناء على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني
لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولان تخصيص العلل يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان
صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره بسلامته عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا اورد
عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطا والمناقضة
فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وللخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص تصويب
كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خصصت لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا
يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا ولئن كان التخصيص بهذا الشرط
مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم
العلة مؤديا الى التصويب ايضا لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها بدليل فهي عندكم صحيحة غير
منتقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن ننسبه
الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتي في صورة
النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما تخلص بالتخصيص فتبقى علته على الصحة
فيكون كل مجتهد مصيبا قوله وذلك ان يقول الى آخره بيان وتفسير للتخصيص واما قولهم
ان العلل امارة الى آخره فغير صحيح لانها امارة بشرط ان لا تنتقض كما انها امارة بشرط ان لا يعارضها
نص وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا وكذا
اعتبارهم بالعلل المنصوصة فان التخصيص فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة
قوله وبيان ذلك اي بيان الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بناء
على عدم العلة في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم على الناسي
فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر

وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة
حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية
فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل
الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا فيفوت ركن الصوم به قوله
وبني على هذا تقسيم الموانع اي بني من اجاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي خمسة بالاستقراء
مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد البيع فيه لعدم المحل
ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فانه يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان كان
العقد تاما في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع
ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء ورضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف
في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء لكن غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد قوله
والعلل نوعان طردية ومؤثرة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ
القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا
الا انه مال اليه عامة اهل النظر فذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم
ضروب اي انواع من الدفع اي من الاعتراضات اما وجه دفع العلل الطردية فاربعة بالاستقراء احدها
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء
الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب
علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم اي كقول اصحاب
الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالصلوة فنقول عندنا لا يصح
الا بالتعيين وان التعيين واجب ايضا ولكن ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق
تعيين ام لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع
لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاحم صار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
لان التعيين ساقط فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم
علمه وهذا معنى قول الشيخ وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين وانما قدم القول بموجب العلة
لانه يرفع الخلاف عما اوجبته علة المستدل فكان احق بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق
وحصول المقصود اشتغال بما لا يعنيه قوله والممانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة
وهو امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على
مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته

على المسايل السابك مدعى عليه وكان سبيله الانكار ولا ينبغى له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهى يلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكر من عن اقامة دليله لا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة فى العلل الطردية على اربعة اوجه احدها ممانعة فى الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذى تدعيه علة موجودة فى المتنازع فيه والثانى فى صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية والثالث فى نفس الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للعلية لا نم ان الحكم ثابت والرابع فى نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا نم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقد تكلم فى الفرق بين الممانعة فى نفس الوصف وبين الممانعة فى نسبة الحكم اليه هى منع تعلق الحكم بالوصف فى الاصل مثال الاول قول اصحاب الشافعى فى كفارة الافطار فى رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نم ان الحكم وهو وجوب الكفارة فى الفرع وهو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا ان الحكم وهو وجوب الحد فى الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الاكل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطى حلالا فى نفسه ومثال الثانى قولنا فى تعليل اصحاب الشافعى لاثبات الولاية للاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير فى موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا فى تعليلهم فى الاشياء الستة فى الطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها ناعسا رئ ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد اليه الحاجة الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا فى تعليلهم لمسح الراس بانه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نم ان التثليث هو السنة فى الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هى اكمال الفرض فى محله من جنسه كاركان الصلوة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه فى محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا فى تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نم ان حكم الاصل وهو عدم العتق فى ابن العم عندنا لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح موجبا لشئ بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله وفساد الوضع اى الثالث من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عبارة عن كون الجامع فى القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم وذلك هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كتلقى التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفى وبالعكس وهو فوق المناقضة فى الدفع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه فى مجلس اخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فنفسد القاعدة التى بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره

لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعى لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة فى غير المدخول بها من غير توقف على القضاء وعلى انقضاء العدة كردة احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد فى وضعه لان الاسلام انما عرف عاصما للحقوق والاملاك لا مبطلا لها فكان الوصف نابيا عن الحكم قوله والمناقضة اى الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة عليه سواء كان لمانع او لغير مانع من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه عن العلة لمانع وهى تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان الطرد لما انتقض بالنقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثالها فيما علل الشافعى فى اشتراط النية فى الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا فى النية اى لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان مشروطتان للصلوة ولا يشترط فيهما النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهى الذى يندفع به النقض ويخرج به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمى غير معقول المعنى لانه لا يعقل فى محل الغسل النجاسة والمحل الذى قامت به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه حكمى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الاله وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه النية تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تنال بدون النية بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى لان المقصود منه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية قلنا ان الماء مطهر ومزيل بطبعه لانه خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره كذا ذكره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة فى صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا فى غيره واذا كان كذلك يعمل فى التطهير من قصده واما قوله هو تطهير حكمى فنقول التغير الثابت فى المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للعمل القائم بالماء لا للحدث الثابت فى المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس فى عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة فى المحل غير معقول المعنى فيحتاج الى النية ليطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقة فاما لو كان حكميا فازالته امر حكمى ايضا فيفتقر الى النية ولا يقال المسح فى الوضوء مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لان اثره فى تكثير النجاسة لا فى ازالتها فينبغى ان يشترط فيه النية كما فى التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل فى ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسرايته

عندم

بغسل الثوب اى هذا التعليل ينتقض م

كما فى التيمم

النية م

غيره

الحدث الية كما في سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فوقع فيه ابتداء تخفيفا ولما قام
مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية قوله واما المؤثرة الى اخره اعلم ان العلل المؤثرة دفعها لكون
بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت
العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل لا توجد في الفرع اما المناقضة فلا ترد على العلل
المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بالكتاب والسنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت
بها لان في مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا — مناقضة م
في وضعه واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا باس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بان هذه العلة موجبة
لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال — ل
علة اخرى ومع كونها ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
او بعلل مستقلة جائز عند الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي والمعتزلة وعليه تنبني اشتراط العكس وهو
انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع تعليله بعلتين لزمه القول بانحصار العلة واشتراط العكس
ويكون عدم العلة وقيام الحكم مفسدا للعلة ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس ولا
يلزم فساد العلة واما المفارقة فقد اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح
وسموه فقها وعليه اكثر فقهاء خراسان وغزنة وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل
به العلة لوجوه ثلثة احدها ان السائل جاهل في موقف الانكار الى ان يتبين له الحجة لا في موضع الدعوى
فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا فهذا تجاوز عن حده فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم
في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبان في الفروع
عدم الوصف الذي يروم به السائل الفرق ان اسلم له ان علة لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم
الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة فكان الاشتغال به
عبثا والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق الا ان ارانا عدم العلة وعدم
العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عنده بمقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل الفرع يوجب وجود الحكم قال صدر الاسلام
المفارقة من اقوى الاعتراضات وقال شمس الائمة المفارقة على العلل المؤثرة محالة لا فائدة فيها في موضع النزاع
لكنه اذا تصور مناقضة الصفة فكذا للشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفع ذلك
النقض بوجوه اربعة بخلاف العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن
الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا ما اذا لم يسل نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث
في السبيلين بلا خلاف فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج
هو الانتقال من باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى ثمة اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم تنتقل تعد في محلها
فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا

لا خارجا ثم ندفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في
تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير يجب غسل كله لان ما يخرج من البدن لا يحتمل
الوصف بالتجزي وهذا معنى قول الشيخ ووجوب التطهير باعتبار ما يكون منه الى الخارج باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي يجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة
كما في البول واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهنا — كل
اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فعدم
الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا قوله ويورد
عليه صاحب الجرح السائل اي يرد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج
نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل
فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة
التكليف ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد ينفصل
عن السبب فقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار قوله وبالغرض اي ندفعه بالغرض وهذا القسم
الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد
حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل
قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في
هذه الحالة فكذا هنا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين فانه اذا دام يصير عفوا لقيام
وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل ولاجل ذلك لا يجوز ان تثبت
ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضة الى
اخره اعلم ان الدفع على العلل المؤثرة بطريق صحيح وجهان احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني
المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان نقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن
عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل منتصب مستدلا وليس له ذلك
بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل الغير وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة
لان العلة لا توجب صحة ما لم تسلم عن المعارضة بدليل ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكان اعتراضا
صحيحا ولان المعتبر في القياس قوة الظن وبالمعارضة تفوت حتى يترجح احدهما ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة — منه
فيها مناقضة وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل باطن الشيء
ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول — ل
علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا
وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل الحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم — عداه

الى الفرع واما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت
به علة مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما جلد بكرهم لانه ترجم ثيبهم
فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يتبعان على الذكر
والانثى قوله والمخلص منه اى من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد ندفعه بهذا
الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال
لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه ايضا كالنار مع الدخان وانما
يصح هذا المخلص اذا ثبت لزم الشيئين مثلان متساويان كالتوامين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها
في الاخر وكذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اى النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل
وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف الذي حين كان
شاهدا عليه وجه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على
خصمك كما ان ظهر الجراب كان اليك فبالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف
يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة
ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة
وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زايد على وصف المعلل على وجه يكون الزايد تقريرا وتفسيرا
القسم للوصف الاول فكان هذا القسم دون الاول كما قال اصحاب الشافعي رح في صوم رمضان انه صوم فرض الى العزم لم
يبيت انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا فيه تلبيسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور
تفسيرا تركه الخصم وبينا محل النزاع كما ذكره في المتن فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع قوله
لكنه اى القضاء تعين بالشروع وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل
المؤثرة من منع الاعتراض على العلل المؤثرة من منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل
لان العلة بعد ما ثبتت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة
يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على طرد جعل الحكم فيه علة القلب الثاني يجري على كل
طرد ما لم يظهر التاثير قوله وقد يقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف اى فاسد مثاله قول
اصحاب الشافعي رح في ان الشروع في صوم النفل وصلوة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء
للعبـ ه بافساده هذه عبادة وهي الصلوة او الصوم لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجوز اتمامها
والمضي فيها واحترزوا به عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان
لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه

لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواؤهما فيه ولما ثبت استواؤهما والنذر ملزم فيه بالاجماع
كان الشروع ملزما عملا بقضية الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب قد اختلف فيه فقيل انه
صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه
من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل انه
فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية لتكون
اثباتها مناقضا لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة ولان الاستواء بين الحكمين في الاصل هو الوضوء
من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة من حيث ثبوتهما فيتنافيان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى فسد الحكم كان على التضاد قوله وسمي هذا عكسا اعلم
ان العكس لغة رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الباصر فيها وراءه
على سننه حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها وهذا النوع من القلب ليس بعكس لكنه لما كان يشبه العكس
من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف
رح قوله والثاني المعارضة الخالصة اى التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع وهو
صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى
العلتين على الاخرى كقول اصحاب الشافعي في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا
انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له
كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب هي معارضة صحيحة
لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو
الاستيعاب لكن ايراد فخر الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها
مناقضة ولهذا قيل انه احد وجهي القلب وما ذكر في بعض الشروح انما اورده لانها معارضة قصدا وذاتا
ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة وبايراده في هذا الموضع لا يحدث الخلوص
فيه قوله او تغيير اى عارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير لقولنا في يتيمة لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحها كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى
عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق فهذه معارضة بتغيير
لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية
ولاية الاخ بطلت بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت
ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وهذا
نوع من العكس الذي مر ذكره قوله او في حكم غير الاول اى يعارضه السائل بحكم لا يخالف الحكم
الاول صورة ولكن فيه نفي الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة رح في المراة التي نعي اليها زوجها
اي اخبرت بموته فاعتدت فتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه

حنيفة لانه لا يصدق عليه
تعريف العكس ولهذا لم
عامة الاصوليين في اقسام
العكس
القلب ولم يذكروه في صح

صاحب فراش صحيح بقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد
كما لو تزوج بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثباته للاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيهما صحة من وجه لانه لو ثبت
من الحاضر لا يبقى من الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا
صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فمعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وكان الولد ولده
كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا واحدهما غايب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فظهر به فقهه
المثل وهو ان الملك الصحة احق بالاعتبار من الحضرة كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء — والمآكه صح
الثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة وكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
قوله والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى
في المقيس عليه تتعدى هي الى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب وذلك باطل اي هذا النوع باطل
لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم — الذي صح
يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لانا بينا ان حكم التعليل ليس
الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا
سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه
ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة
اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة فعارضه السائل بان المعنى يتعدى الى فرع — في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه
مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد — الاقتيات وقد فقد هذا
في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر من جعل هذه — المعنى في الفرع فهذا المعنى صح
المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصارتا متضادتين فاذا ثبت صحة ما ادعاه
احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتا فتكون الكيل
علة والطعم علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها لا لصحة
العلة الاخرى وانما نفي كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا بصحة علته لجواز ان يكونا صحيحتين
لان التعليل بعلل شتى جايز فاثبات الفساد لصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضة قوله وكل
كلام صحيح في الاصل الى اخره اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة
الفاسدة كما بينا وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه
فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل
على سبيل المفارقة ولا يقبل منه فاذكره على سبيل الممانعة لتكون مفارقته صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول

اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السائل من اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بان البيع يحتمل الفسخ بعد
وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا
يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا فرق فقهي صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية
له على الفرق وهو السائل فلم يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية
حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المسائل فيه لان حكم الاصل
وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه
من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن او اجازه المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت
في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد
في ابتدائه حتى لو رد العبد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه وهذا تغيير لحكم
الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف قوله واذا قامت المعارضة الى اخره
لما فرغ الشيخ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه
بترجيح علته فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية الاقيسة منها فاما
في الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر وهو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا يجب
المصير الى دليل اخر او التوقف كما بينا ولا يقع في معلوم ومظنون ايضا لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم
قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح
فان الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير
هو عبارة عن بيان زيادة لاحد المثلين على الاخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دليلا
بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام
مثله اليه كما في المحسوسات يؤيده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال
بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الادليل
واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض ويبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به
ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده
دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل
بالتعارض قوله حتى لا يترجح القياس بقياس اخر الى قوله وانما يترجح القياس بقوة الاثر
نتيجة قوله لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده وانما يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي
وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة لا بنص اخر او حديث
او قياس ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا يترجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر

في مقابلة النص وكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس
لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وكذا لا يترجح
صاحب الجراحات اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة
واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطا وجرحه اخر عشر جراحات كذلك فمات
من الجميع كانت الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضا للجراحة صاحب
الواحدة فلم يصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته
لا الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله
وكذا الشفيعان اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة قلنا بمساواة
صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايع المبيع في الشفعة وصورته دار بين ثلثة نفر
لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح
صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع بالاجماع لكن يكون لكل واحد منهما
استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي رح فيقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وعندنا يقضي بالمبيع بينهما انصافا لا بقدر نصيبهما لان علة
الاستحقاق هو الشركة وكل جزء يوجد الشركة وان قلت وهي علة تامة للاستحقاق وما ذهب اليه
الشافعي غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولدا من العلة وهي الملك ومنقسما على اجزائها و
ليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم
لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها
علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام يكون نصبا للشرع بالراي وذلك فاسد والشقص الجزء والنصيب
وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجار عندنا كذلك ليتاتي خلاف الشافعي قوله وما يقع
بها الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح
بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان
الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح على القياس كما بينا في مثل سور
سباع الطير ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول وجب رجحانه بما يزيد معنى الاتصال
من الاشتهار وثقة الراوي وحسن ضبط واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود
به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل
على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجحا اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد
هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع
اثره الى عدة وهذا كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يحتاج الى تعيين النية في قول اصحاب الشافعي انه صوم فرض لان هذا
مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد يتعدى الى الودائع والمغصوب والبيع الفاسد اي سقوط التعيين

فيما هو عين حكم لانه موجود في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة
يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا ادى الوديعة او المغصوب الى المالك
يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا المغصوب باي جهة رده حتى اذا باعه من المالك
او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق سواء علم به صاحب الحق به او لم يعلم وكذا رد المبيع في
البيع الفاسد على البايع كالمغصوب باي وجه كان يقع عن المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا
والمستحق على اي جهة اتي به يقع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان
او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد بصحة وصف
المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد بوصف الخصم وهو الركنية الا الغسل يرجح عليه ثم زعم بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر
والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة
علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب
زيادة تاكد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا في شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة
في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر
هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس
بتلك الصفة وهذا قريب من القسم الثاني قال شمس الائمة وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مثال الا ويتبين
امكان تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد
وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح
بالثبات النظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس
ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح
للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به ودلالة تعلقه به فيصلح مرجحا
لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء ويظهر ثبوته عند المعارضة فانه
اذا عارضه ترجيح اخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في
الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس فيما ليس بمسح
كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن قوله واذا تعارض
ضربا ترجيح الى اخره اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح والاصل ان كل محدث موجود
بصورته ومعناه ثم يقوم به صفات يعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما معنى راجع الى الذات

والثاني بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات
اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة ولان الحال مايمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول لكان التبع
مبطلا للاصل وذا لا يجوز وبيان هذا فيما قال اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب بان احدث في المغصوب
صنعة متقومة وهي مايزداد بها قيمة العين به كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها وشواها انه ينقطع حق
المالك عن العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا لان الوصف الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب متقوم حق
حق الغاصب والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف
الملكين جنسا فلابد من تملك احدهما الاخر بالقيمة وجعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة
قايم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغير وهو المراد بقوله لان الصنعة
قايمة بذاتها من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما معنى
فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما آل اليه فثبت ان العين هالك من وجه والهالكية
من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله صار ضامنا بل انها صارت بالحادث بفعل الغاصب قايما من
كل وجه وحق المغصوب منه قايم من وجه هالك من وجه فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة
من كل وجه كذا في شرح التقويم وقال الشافعي ره صاحب الاصل احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع لانها لا تقوم
بنفسها لكونها عرضا والاوصاف اتباع والجواب انما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان
بحسب الحال قولـــــه والترجيح بغلبة الاشباه الى اخره اعلم ان وجوه التراجيح الفاسدة اربعة الاول الترجيح
بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد
الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند
عامة اصحاب الشافعي ذكره صاحب القواطع في ادب القاضي وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة
الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا
لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار ولا فرق بين اوصاف
تستنبط من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب ترجيحا بخلاف كثرة الاصول فان هناك
الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هاهنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة
لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع وكان من فساد الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم
ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه كجواز وضع الزكوة لكل واحد
منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين
بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فالشبه
بابن العم اولى فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز
والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل

بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فلكونه اعم
كان اوفق للمقصود وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه وعنده الخاص يقضي على العام
فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة
وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم
تترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب
الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا هي علة ذات وصف واحد اقرب الى
الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثارة الحكم على شيء آخر فكانت اولى ومنهم
من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص
والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلل لان الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة واعلم ان الاصوليين
ذكروا وجوها كثيرة من التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة
على الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة قد
اندرج فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان
فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقل الفايدة في الاشتغال بتفاصيلها قولـــــه واذا
ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بما ذكرنا من وجوه الدفع الانتقال على اربعة احدها الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
الاولى والثاني الانتقال عن حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة
والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس
من استحسن هذا ايضا مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما يقال في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا
يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات
الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثباته بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر
على اثبات الحكم قال شمس الايمة وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع
الخلاف باثبات الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي
فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة
فيحتج بالكتاب على كون الواحد الخبر حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في
الابتداء ومثال الثاني قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع
بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع
نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر فيقال له
وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما تمكن نقصانا فيه
لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه فثمة ان ثبوت الحرية من كل الوجه لا يحتمل الفسخ

لان وصف الطعم يعم القليل
وهو يختص بالقليل والكثير جميعا
والكيل يختص بالكثير فقط

اعلم ان التقسيم اللاولي على الانتقال
انما يتحقق في المانعة لان السايل
لما منع وصف المجيب عن كونه
علة لم يجد بدا من اثباته بدليل
اخر والثالث منهي القول
بموجب العلة لانه لما سلم الحكم
الذي رتبه المجيب على العلة
وادعى النزاع في حكم لم يتم مرام
المجيب فينتقل الى اثبات
الحكم المتنازع فيه بهذه العلة
ان امكنه والا فبعلة اخرى
والرابع منهي فساد الوضع
والمناقضة لو لم يمكنه دفعها
ببيان الملايمة والتاثير نحو

ولكن لا يحتمل نبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل
على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة ومثال الثالث قولنا لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يمنع
معنى المنفعة من الصرف الى الكفارة كالبيع والاجارة يعني لو قال الخصم انا نسلم ايضا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه
نفس معنى منع الصرف الى الكفارة وهو صيرورته كالزايل عن ملك المولى او كفاية المنفعة وقلنا لا يمنع كالبيع
والاجارة فان المبيع بشرط الخيار زال عن ملكه بوجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو مات من له الخيار لزم
البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة
وان كان هو في حق المولى كفاية المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزايل عن ملك المولى من وجه ولكن
مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابرهيم عليه حين حاج اللعين وهو
نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى منه على سبيل المدح له به فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال
يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا فلو جوزنا
هذا الانتقال لم تجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه
يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل
المبتدا كان اولى فاما محاجة ابرهيم عليه فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة
على اللعين لانه عليه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق
احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق الشبه والمجاز فكان اللعين محجوجا
بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني خاف الخليل عليه
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال
حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم
يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجة الى حجة كضم سراج
الى سراج وذلك غير دليل على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ ومحاجة الخليل
الى اخره واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى
على اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثل هذا
يدل على عجز عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا يشتغل على المنع
بعد التسليم الا عجزا عن الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى
انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده وكان بمنزلة العجز
ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلل دون السائل اليه اشير في الميزان

فصل

فصل قوله جملة ما ثبت به اي جميع ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع شيان الاحكام المشروعة
كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وتقديم الاسلام لقوله
سابقا على باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس عنده وعند عامة المتاخرين على ما عرف قبل قوله
واما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قوله خالصة نصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه
الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله ما يتعلق
به النفع العام للعالم فلا يختص به احد لحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش
وارتفاع السيف بين العشاير بسبب التنازع على الزناة وانما تنسب الى الله تعالى تعظيما وذلك تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء
فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك
ولا يباح الزنا باباحة المراة او اهلها قوله كحد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا
عن المقذوف دليل ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله
غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع
حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب
فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سببه تناول عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود منه
دفع الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سبب الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص ولهذا يشترط
خصومة العبد ولكنا نقول هذا الحد يجب بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصنا قد اكد تهمة الزنا فاوجب الحد عليه
لكون وجوبه زاجرا عن الاقدام عليه حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما وجب لتعفية اثر
الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب لئلا يخلص على اظهاره بوجه حرام يجب الكف
عنه لله تعالى الا ان عرضه حق وله حق ايضا فثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا
لله والوجه الثاني اوجب الحق عز وجل والعبد فقلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سبب القتل الذي هو جناية
على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله عز وجل له ذلك فصار
معظم الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بجنايات كالكفر والكباير ويتنصف بالرق وما هو يجب للعباد
لا يتنصف به ويستوفيه الامام وما هو حق العبد فاستيفاؤه اليه فهذه المسائل تدل على ان حق الله تعالى
فيه غالب قوله كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بلا خلاف والدليل
على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل حتى يقتل الجماعة
بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة
بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه
الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع قوله وهي انواع اي العبادات
ثمانية انواع اصول ولواحق وزوايد اي كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوايد اما في الايمان

فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق
وهو في الاصالة دون التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فاعتبر الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان
في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله تعالى وايضا
عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه
في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وان كان قيام السيف على راسه امارة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام
يعلو ولا يعلى والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كما بيناه والاصل في فروع الايمان الصلوة ولهذا
لم تخل عنها شريعة وهي عماد الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن
كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخشوع ولهذا شرعت شكرا لنعمة البدن ولكنها لما صارت قربة بواسطة
الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ولذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة
التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال فالنعمة الدنياوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي دون الصلوة
في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة القبلة
التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى سقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على
الدابة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي صرف استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو مستحق
الزكوة حقيقة فكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى وكانت الخلوص في الاولى ازيد منه في الثانية
فكان معنى العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم
الصوم بعدها لانه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين
في المنزلة وهي مستحق القهر لميلها الى الشهوات وهي صفة قبيحة فيها ولا قبح في صفة العدو فكانت اقوى في كونها
واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر
واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان تجاهد
نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة
وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل
والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى
الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات
للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود
مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت
كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المترتب عليها عقوبة كاملة
قوله عقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وتسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر
والجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كما في قوله تعالى من قرة عين جزاء بما كانوا

يعملون فللقصور معنى العقوبة نسميها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة يقع على الكامل منها ومعنى القصور فيه انه
عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود ولذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه
في تركة المقتول وكان عقوبة قاصرة الا يرى انه يثبت بالقتل الخطاء ولو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان
كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة ولكونه عقوبة
لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا للشافعي لانه يستدعي حظرا والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف
فعله بالحظر ولا بالتقصير بخلاف الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطاء جائز المواخذة لانه
لا يتعرى عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر كما تعلقت
به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية
بالقتل ووجوب الكفارة من حيث لزم معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على جمعه ولا يحمل
على الواحد ولا يثبت الحرمان في حق القايد والسايق وحافر البئر وواضع الحجر وان هذا اذا رجع عن شهادة
بان شهدا ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدا وقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على
مباشرة القتل المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل رتب الحكم على القتل والموجود من هؤلاء التسبيب لا مباشرة
القتل اذ المباشر ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره
لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله قوله وحقوق داير اي دايرة بين العبادة والعقوبة وهي
الكفارات ففيها معنى العبادة في الاداء لانها يؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بنفسه من غير ان يستوفي عليه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى
المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هو مفوض الى الائمة ويستوفي بطريق الجبر فكان في ادائها معنى
العبادة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجد من
العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لانها تجب على اصحاب
الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور
لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساوية مع جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء فجهة العقوبة تمنع والاصل
عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فالا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها لا تجب على
الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع
او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع عرفنا انها ملحقة بالعقوبات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والاطعام
لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان تسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان ملك النكاح
مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذه الحالة ثبتت شبهة الاباحة فوجب السقوط
كما لو زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط الحد لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك
الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة لانا نقول ما ذكر غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة

الواحد اذ ليس في هذا النوع الا محل للمثال وهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة صح

بالاداء

اباحه فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحه الافطار في رمضان بوجه لكن قتل عبد يسف
مملوك له او شرب خمرا مملوكا له حيث يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجاريه التي هي اخته من الرضاع لان محل الجناية
منافع البضع وملكه ثابت في البضع فصلح شبهة مسقطة للحد قوله وعباده فيها معنى المونه المونه الثقل
فعوله من مانت القوم امانهم اذا احتملت مونتهم الي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتمله على معنى العباده
والمونه لان تسميتها في الشرع صدقة وكونها طهرة للصايم واعتبار صفة الغنا فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط
النيه في ادائه وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالوزكى
ماله وتعلق وجوبها بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونها عباده ووجوبها على
الانسان بسبب راس الغير كون الراس فيها سببا بدلا على ان فيها معنى المونه كالنفقه والى معنى المونه
اشار النبي عليه في قوله ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عباده خالصه لم يشترط لها كمال الاهليه كما شرط
لساير العبادات الخالصه حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله
كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجب عليهما في مالهما لان معنى العباده فيها راجح فلا يجب عليهما لسقوط
الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن ابو حنيفه وابو يوسف وقالا فيها معنى العباده والمونه فباعتبار معنى الصدقه
لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المونه صح الايجاب عليهما كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة اليه اشير
في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله ومونه فيها معنى العباده كالعشر سبب العشر الارض
النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مونه على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنماء وهو
الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء كالزكوة يتحقق فيه معنى العباده واخذ شبها بالزكوة الا ان
الارض هو الاصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط تابع فكان معنى المونه فيه اصلا ومعنى العباده تبعا ولهذا
لا يبتدا على الكافر لانه ليس من اهل العباده وجاز بقاوه على الكافر عند محمد رحمه الله لانه لما تردد بين المونه
والعباده لم يجب عليه في الابتدا بالشك ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفه لا يجوز بقاوه عليه لانه لا يمكن
القا معنى العباده اذ معنى العباده في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف
رحمه الله لو ملك ذمي ارضا عشرية يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من
الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر قوله ومونه فيها معنى العقوبه كالخراج
الخراج مونه كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه الارض لان القوت يخرج
منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مونة عبيدهم ودوابهم وعمارة الارض بجماعة
المسلمين لانهم يذبون عن دار الاسلام ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتله كفاية لهم ليتمكنوا
من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون معنى عن حريم الاسلام كما قال عليه السلام
يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا معنى
المونه فيهما ثم في الخراج معنى العقوبه اهانه للكافرين لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعه
فالزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة ولهذا قال عليه السلام

حين راى الة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر
ذللتم وظهر عليكم عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعه عقوبة الا ان الارض
اصل والتمكن من الزراعه وصف فكان معنى المونه فيه اصلا ولهذا سمي مونه فيها معنى العقوبة ولا يبتدا على المسلم
باعتبار معنى العقوبه وجاز بقاوه عليه لانه لما تردد بين العقوبه والعباده لم يمكن ايجابه على المسلم ابتدا بسبب معنى المونه
لمعارضة معنى العقوبه ولا يسقط بعد الوجوب بقا عليه اذا اسلم بالشك لان الاسلام لا ينافي العقوبه من كل وجه
بل ينافيها من حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث انه يشرع على المسلم
ما هو عقوبه محضه كالحدود والقصاص واذا كان كذلك لا يبتدا على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقاوه عملا بالوجه
الثاني اذ البقا اسهل من الابتدا واما الكفر فينافي العباده من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر عليه ابتداء وبقاء
قوله وحق قايم بنفسه كخمس الغنايم والمعادن اي حق ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير
ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداوه بطريق الطاعه او بغيرها كالصلوة والزكوة فان الخمس حق لله تعالى
بحكم انه مالك الاشياء لا حق لاحد في الغنايم بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى
كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان
العبد يعمل لمولاه لا يستحق عليه شيا لكنه اثبتها للغانمين جزاء معجلا فضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداوه بطريق
الطاعه بل هو حق استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا يتولى السلطان اخذه وقسمته
لانه نايب الشرع في اقامة حقوقه ويجوز صرف الخمس الى الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات
فانها لا تود الى ملاكها بعد الاخذ منهم ويحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداوه طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف
الصدقات فانها تصير من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة فلم تحل لهم لفضلهم وشرفهم قوله وحقوق العباد اي الحقوق
الخالصة لهم نحو بدل المتلف والمغصوب وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما قوله
وهذه الحقوق تنقسم الى هذه الحقوق ينقسم كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ولهذا يحكم بايمان من
اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادايه اي بسبب التصديق
والاقرار منهما يثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار منه لعجزه عن ذلك لقصور عقله
ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام
وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه
لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض قوله وكذلك الطهاره بالماء اي وكان في الايمان التصديق والاقرار اصلا والبواقي خلف عنه وكذلك
في شروط الصلوة الطهاره بالماء والاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بالاتفاق لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني
ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فتثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه وحصول الطهاره كما في الماء وعند
الشافعي هو خلف ضروري اي يثبت خلفيته ضرورة الحاجه الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمه فيكون التيمم خلفا

خلفا عن دايه

لانه لا يكون للخلف خلف

عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه ثبت بالضرورة
فيتقدر بقدرها وباعتبار كل فريضة ضرورة اخرى لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم
يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما يتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في الاناين
احدهما طاهر والاخر نجس ولم يجوز التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا يتحقق وعندنا لما كان التيمم خلفا
مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع
الصلوات بتيمم واحد ولم يجوز التحري في الاناين لانه يثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كانهما لم يكونا
والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم وتبتنى عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر لا يجوز لان المتيمم صاحب
الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلاة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلوته على المومي
وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز
اقتداء احدهما بالاخر كالماسح مع الغاسل قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته يعني ان الخلف يثبت بما يثبت
به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي بل يثبت بالنص ودلالته قوله وشرطه عدم الاصل اي وشرط كونه خلفا عن الاصل
عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا
للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم وكذا يمين الغموس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا
لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء ونحوه لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة
وهذا معنى قول الشيخ ونظير هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء وكذلك سائر الابدال لم يشرع الا عند احتمال
وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر
وكذلك فيمن اسلم في اخر الوقت وقد بقي مقدار ما لا يمكنه اداء الصلوة فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة
على الاداء بامتداد الوقت بعدم وسائه قوله واما القسم الثاني فاربعة يعني من القسم المذكور في اول
الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخ اما ان يكون موثرا في اثبات الحكم اولا فالاول هو العلة
والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم اولا والاول هو
العلامة والثاني السبب كذا قيل والاوجه ان دليل الحصر الاستقراء لا غير قوله الاول السبب السبب
لغة الطريق الموصل الى الشيء قال تعالى كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل
الى البيت والماء وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود واحترز
بقوله طريقا عن العلامة وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقسام
اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة
ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلالة انسان
سارقا على مال انسان ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض

واشارته واقتضائه كذا
للخلف وانما اراد به انتفاء
ثبوت الخلافة بالرأي

وقد تخلل بينهما وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن
اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن
من الصيد مباشرة لا تسبيب فانه امن ببعده وتواريه عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل
السارق على الوديعة حيث يضمن لانه خاين بترك ما التزمه من الحفظ قوله فان اضيفت العلة الى الغير اذا
اضيفت العلة الى السبب يصير لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابة وقودها فان
كل واحد منهما سبب لما تلف بوطء الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد
يتخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان
مشيها على موافقة طبع السائق والقائد مضافا فعلها الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص على السائق وكان هذا سببا في معنى العلة وهو القسم الثاني
من السبب والقسم الثالث السبب المجازي كاليمين والتعليق قوله واليمين بالله تعالى اعلم ان قول الرجل
لامرأته ان دخلت الدار وامرأته حر ان دخلت الدار يسميان سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين
وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع بالتعليق نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق
بشرط لا يريد كونه سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يحب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط
وكذا اليمين بالله تعالى تسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصلي من
اليمين البر سواء كان بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن
ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا في الحال لكن اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم
عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى ليبلونكم
الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد به البيض وهذا عندنا وان الشافعي يجعل اليمين والمعلق بالشرط
سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي يوجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند
وجود الشرط لا غير ولذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله
محله والمرأة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق ولا بد للعلة من المحل وعندنا
لهذا المجاز يعني المعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم
خلافا لزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طلقها ثلثا والتنجيز يبطل منه ما جزاء اي بعد واصل التعليق كذا في الطلبة فعند زفر
لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار طلقت وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل يستقر فيه كالسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حائل بين
المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق لها جهة السببية بوجه لا تحتاج الى المحل واحتمال

صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحلية في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج اخر وهو في الحال اليمين محلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل التنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه ثم وجد
الشرط لا يقع شئ لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على
معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة ليتحقق معنى الحمل والمنع اى ليصير الجزاء حاملا على البر ومانعا من فواته
واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق للحال شبهة الثبوت بمعنى قبل فوات البر
لكون اليمين مخيفا كالمغصوب مضمونا بالقيمة ويكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح
الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما
لا يصح قبل الغصب لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب اذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله اذ لا بد
لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة السبب اذ شبهة الشئ لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته اذ الشبهة
دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شئ من الاحكام الا في محله الا يرى ان شبهة النكاح
لا يثبت في حق الرجال ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في الحرة والميتة لان حقيقة النكاح
والبيع لا يثبت فيهما وبتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق ايضا لان التعليق يثبت
بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق لان الشئ
متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا يرى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار
بستانا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية
الطلاق يثبت بمحلية النكاح ومحليته بقاء الملك يفتقر الى بقاء الحل اليه اشير في الطويعة البرغوية وهذا
معنى قول الشيخ لان قدر ما وجد الى قوله فات المحل بطل قولـــه علاف تعليق الطلاق بالملك الى
اخره جواب عما قال زفر بعد ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء الملك بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة
ثلثا بالملك فانه صح التعليق ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب
عن ذلك فقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك حيث يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح في
الذي تعلق بها الطلاق في حكم العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وكان النكاح بمنزلة علة العلة
للطلاق وكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال لمن اعتقك ما ثبت حركان باطلا
فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبار للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة
لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت
وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السبب للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول الشيخ لهذه الشبهة
الى اخره والضمير في علة راجع الى الشرط وتوضيحه ان شبهة التطليق في الحال يقتضي المحلية
في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه فصار امعا دهنين
فيتساقطا فلا يحتاج الى المحل في الحال انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا بالجزاء

البزء

وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيده ليلتحق بالمتيقن
به فجعل كانه واقع في الحال في تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التيقن للتيقن بوجود الجزاء حال
حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحال لا محالة فلا يحتاج الى
تاكيده ليلتحق بالمتيقن به قولـــه والايجاب المضاف سبب للحال هو من اقسام العلل الايجاب المضاف ينعقد سببا
في الحال ولكن حكمه يتاخر الى وقت المضاف اليه للاضافة اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعد صدوره من
اهله التعليق الذي هو حائل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف الا يرى ان اضافة ايجاب الصوم على
المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح
عن المقيم ولهذا لو قال لله على ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور لانعقاد السبب
وهذا هو القسم الرابع من السبب قولـــه والثاني العلة العلة لغة عارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن
احتيار ولهذا سمي المرض علة وقيل معناها ماخوذ من العلل وهو الشربة الثانية وسمي الموجب للحكم علة في الشرع لان
الحكم يتكرر بتكرره وفي الشريعة ما ذكر في المتن واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته عن الشرط وبقوله
ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة ثم اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان
يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة
في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا اجتمعت هذه الاوجه
كانت علة حقيقة واذا لم يكن فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض
المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية الاول علة
اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثل النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق
لزوال الرق والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط
واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليه يقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت
به في الحال فلم يكن علة حكما وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى
والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما اذ البيع لغة وشرعا
وضع لحكمه ومعنى لانه مؤثر في الحكم في الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك يتراخى للمانع ولهذا اذا زال المانع يثبت
الحكم به من حين الايجاب ولهذا يملك المشتري بولده الذي حدث قبل زوال المانع التصدق بدرهم غدا علة اسما
ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق في الحال وكذا نصاب الزكوة
في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر في ايجاب الزكوة اذ الغنى يوجب المساواة
لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه الى
ما هو شبيه بالعلة وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول
الاربعة على ما عرف اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة

بعد النشبة

بوجده

ق

بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله على ان

كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها بالاسباب وانما قلنا ان النماء شبيه
بالعلل لان النصاب لن يكون علة الا بصفة النماء الا ان النماء صفة لا تستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى صفة لا
تستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه ثم
شبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف وكذا
عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه معنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم
ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ايضا لاستوائهما
في الثبوت كالثمن والمثمن وعرف انه ليس بعلة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب
لما فيه من معنى الاضافة يعني ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق
ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء
واذا تحقق معنى الاضافة في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب
عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب مفض الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبها بالاسباب من هذا الوجه
والرابع علة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك للقريب علة للعتق
فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث
ان الواسطة من موجباته وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة شبه الاسباب من حيث ان
الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة الحاجرة مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم
يتراخى الى امر آخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة يتراخى الى النماء اشبه الاسباب لكن المرض اشبه بالعلل
من النصاب لان الوصف الذي يتراخى الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض
مفض الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء لا يحدث به ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال
لم يثبت الحجر بتا حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها
فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مميتا من اول فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا
باجازة صاحب الحق واذا برأ منه كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بصفتها وكذلك التزكية اي تعديل الشهود
عند ابي حنيفة في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب
الرجم وكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث
ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم
اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف
الى سبب هو تعدي الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو علة علة فانه علة شبه الاسباب وذلك لان العلة
لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت العلة الاولى بمنزلة علة
توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا الى العلة
دون الواسطة من حيث ان العلة الاخيرة بحكمها يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها

لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه وقد اورده الشيخ في الموضعين متابعا
لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين والخامس وصف له شبهة العلل كاحد
وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل واحد منهما
في الحكم فاذا انعدم احدهما لم يكن سببا خلافا للقاضي ابي زيد وشمس الائمة فانه عندهما سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت
ما لم يتم العلة فكان المبدا معتبرا لتمام العلة فكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير لا يكون مضافا اليه
فيكون سببا محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر
في اثبات الحكم وجزء من اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني وكان له شبهة العلل فتابعه
المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الذي سماه فخر الاسلام علة معنى لا حكما ولا اسما ولهذا جعلنا
الجنس او القدر محرمة للنسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في حنطة لا يجوز لان لربوا النسيئة
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط
وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان يثبت بالوصف الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى
الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة والاصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والريبة السادس
علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اما حكما فلوجود الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف
اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اما حكما
فلان قصر الصلوة يثبت بمجاوزة بيوت المصر واما اسما فلان الرخص تنسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر
والافطار ولكن ليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام
المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع
مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر خروج النجس
من البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة
وهو ان يكون مضطجعا او متكئا او مستندا سبب لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فاقامه
الشرع مقامه تيسيرا فكان علة اسما لاضافة الحدث اليه وحكما لثبوته عنده لا معنى لما ذكرنا
قوله وليس من صفة العلة الحقيقية الخ لا خلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية يتقدم على حكمها
رتبة ولا خلاف بين اهل السنة ان علة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وكالاستطاعة
تقارن الفعل والا لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقديم
العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية واليه اشار الشيخ بقوله
بل الواجب اقترانهما معا الى اخره وقال بعض مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة
الشرعية وجه قول البعض ان العلة ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر
في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم
القول بمقارنتها الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء

في حكم الجواهر والاعيان الا يرى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها
بعد مدة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ولهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع
اعراض حقيقة وكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان اكثر الفقها
ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي لبقي حكمها لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم
يبقى بلا سبب وهؤلاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء
كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم
ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصوله قوله
وقد يقام السبب الداعي الى الحكم وقد يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة او
العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث
والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطء في حق حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة
في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل
حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء ففي هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على
حقيقة العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشقة او للاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات فان الزنا حرام
صونا للفروش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه كيلا يقع
فيه وكذلك في الظهار تحريم الدواعي كيلا يقع في الجماع وكذا في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام
حرام ثم اخذ الدواعي حكمه للاحتياط وكذا في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط كالصلوة بالجماعة
اقيمت مقام الاسلام في وجوب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقرار وكالسعي الى الجمعة اقيم مقام الجمعة
في نقض الطهر للاحتياط وهذا كله معنى قول الشيخ اما لدفع الضرورة او العجز او الاحتياط او لدفع الحرج والفرق
بين الضرورة والعجز ان العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب وفي الشرح ان في الضرورة
والدليل ان السبب مؤثر في حصول المسبب ومفض اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه الصفة كما في الخبر
عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة اما السفر والمرض فمفضيان الى المشقة
قوله والثالث الشرط اي القسم الثالث من اقسام القسم الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة
ومنه الشروط للصكوك ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي
الشرع هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده لا
يثبت به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول الشرط المحض كدخول الدار
في قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار فانه يمنع المعلق به وجود العلة اي يتوقف وجود العلة على
وجود الشرط كما بينا وجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط
كان واذا ومتى ونحوها ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق كالطلاق ونحوه فكذلك داخل

في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات متعلق باسبابها ثم توقف ذلك على شرط العلم حتى ان من اسلم في دار
الحرب لم يلزمه شيء من العبادات قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات
منعدم لعدم شرطها من النية والطهارة للصلوة والثاني شرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البئر وذلك ان
كل شرط لم يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم
مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الثبوت اشبه العلل والعلل
لم تكن ح وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها علل لا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة فيصح ان يخلفها الشروط لانها علامات
ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم
دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق زق الغير حتى سال
ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبعي لا تعدي فيه والشق شرط
للسيلان لان الزق كان مانعا منه فبالشق ازال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد
في حق الغير وكذا من حفر بئرا في الطريق حتى وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي
فيه اذ هو بخلق الله تعالى والمشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون شرطا فيضاف التلف
اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى ان من حفر بئرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي والمشي
موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب
اي شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق
عليه مثل حل قيد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال قيمة العبد للمالك بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا
فالحال ضامن عند محمد رح كذا في فتح باب القفص عنده وذلك لان الحل شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر
وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى
الشرط واحترزنا بقولنا فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المايع وبانه غير منسوب الى
الشرط عما كان فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد رح فان فعل الطيران وان كان عن
اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده كتسيير الدابة منسوب الى السائق وبقولنا سابق عليه عن تعليق الطلاق
بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن صورة العلة ولذلك
كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فمن هذا الوجه نزل
منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض يتاخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
في النكاح فانه متقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على
صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان يتقدم وجوده
لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي وحل القيد وان كان شابه الاسباب
لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة
مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار

بعينه
صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم ما اذا
لم عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا بالاستعمال كما اذا استخدمه فخدم وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف
لو فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فور ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى
مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي رحمهما الله يضمن
الفاتح اذا طار او ندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت
طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما
اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسئلة
ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فعدا لحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال
الناس واهدر اختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار لا حكم له والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق
بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة من حيث
انه يفتقر الحكم في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود ~~لا الوجوب يضاف اليه الوجوب~~ والوجود يضاف
الى اخرهما ولهذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت الاخرى يطلق عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الملك
انما يشترط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين
ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء فيفتقر الى الملك ليشترط الملك لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط
الثاني ولم يحتج شرط لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب اي صحة
الابتداء وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك لشرط لبقائها او لصحة عين الشرط وذلك باطل واذا وجد
الملك حال الايجاب وحالة الوقوع نفع الجزاء ولا يضره زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر رحمه الله ان احد الشرطين
من الحكم على السواء لانه صير بهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذلك في الاخر اعتبارا بما
قلنا ان شرطية الملك لكذا والخامس شرط هو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا ويجي بيانه في العلامة ان شاء الله تعالى
قوله وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد
يخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك شرطا تغليبا على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا الشرط
وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل
التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي
بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع الفقهاء ورد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى الغاية
وكلام الله تعالى منزه عن ذلك وانما قوله فكاتبوهم فالمراد بالامر الندب لا الايجاب بدليل السياق وهو قوله
واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للندب دون الايجاب والكتابة انما يصير مندوبة اذا علم فيه خيرا والندب

معلوم بهذا الشرط ويتوقف عليه لا انه خرج على وفاق العادة قوله ودلالة اي دلالة الشرط لا يشتغل عن
معنى الشرط كالصيغة وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوج طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة وكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على
الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق لان الشرط ما يكون ملحوظا على خطر الوجود ويتوقف ويدل
الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع وصف التزوج في المعين بان قال هذه المراة التي اتزوجها طالق
لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية ثم
اشار الشيخ بقوله ونقض الشرط يجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل
قوله ان تزوجت امراة او ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلالة الشرط
لما ذكرنا قوله والرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل العلامة
وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكر في المتن ويكون العلامة ما هو دليل على ظهور
الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة
شرطا بطريق المجاز كالاحصان في باب الزنا فقيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام
قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما العقل والبلوغ
فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان
علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجود الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم
غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا
صح للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي ابي زيد واختيار
بعض المتاخرين وتابعهم المصنف فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد
سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه المثابة وكونه
على الصلوة ه صح سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة بحيث لا يتصور تاخر
عنها مع انها شروط حقيقية بلا خلاف وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه
كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا بد
ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد يتقدم كما بينا وقد يتاخر كما في التعليقات قوله
حتى لا يضمن شهود الاحصان نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع
شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة

العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر لو شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية
المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا تصلح الخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز
اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهم الزناة صالحة
للاضافة فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية عن السلف فيه واختيار
عامة المحققين مثل شمس الائمة وصدر الاسلام والبزدوي وغيرهم انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في
الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الاهلية

ولما فرغ الشيخ
عن بيان الحجج التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يستقيم الا للاهل ثم
من لا عقل له لا اهلية له ثم شرع في بيان العقل فقال العقل معتبر لاثبات الاهلية ثم العقل من اعز النعم اذ به
يمتاز الانسان من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدارين ولذا قال عليه السلام ما خلق الله تعالى
خلقا اكرم عليه من العقل لكن لا كفاية بالعقل بنفسه بحال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوت
فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد مر تفسيره في اقسام السنة فلا نعيده ثم اختلف اهل القبلة
في العقل امن العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن
الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع وهو قول اصحاب الشافعي
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبي غير عاقل وقالوا في قوم
لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا
وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا فكان قتلهم مثل
قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل تامة من حجتهم
ولان الله تعالى جعل الهواء غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع فيحرج الانسان على ما عليه
اصله في فك عقله عن اسر الهواء وبنوم الغفلة لا شرع حرجا اكثر من حرج العاقل بسبب نقصان العقل
لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب
فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما
استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة
بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا اثبات رؤية الله تعالى
في الآخرة بالنصوص الدالة قائلين بان رؤية ما لا جهة له ولا كيف مما يستحيله العقل وانكروا ان
يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى ارادته مما يقبحه

العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان بحال عقل الاستدلال
بالشاهد على الغائب فقد تحقق العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن
عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه
الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد
العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل
الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي فلو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين
وبان المعجز بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وان حدث العالم على المحدث او من علامات المعجز فلما كان
بالعقل كفاية معرفة المعجز والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع
ولزوم العمل به والقول الصحيح ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية فان
من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى انه
ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح
فكان معتبرا لاثبات الاهلية ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب
بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة
ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت
كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها
وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة ذكر في المنتقى
عن ابي يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في
الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته
بعقولهم وقال عليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو
قول كثير من مشايخنا العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع قلت وهذا القول موافق
لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرف لايجابه كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه موافق
لظاهر النص ولظاهر الرواية وكذلك قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل حتى اذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على
شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان
الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يدرك
صورة الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسية وبعد ادراك مدة التامل في الجهل
بالغنا وصورها بل يلزمه من الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل
ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال معلق

بإيناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوى في هذه المدة لابد من ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب
لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلابد من ان يستفيد رشدا بحسبه
حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التجربة لابد من ان يستفيد العاقل
بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستخفاف بالحجة كالكون
بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا وليس على حد الامهال وتقدير زمان التجربة فمن لم يبلغه الدعوة دليل يعتمد ويحكم
انه كذا وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل بثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف
باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض
تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه من كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا
واما ما تمسك كل فريق من النصوص فماوّله بعضها معارض بالبعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لتأويل الفريق
الآخر اياها عما يوافق مذهبه فصارت كانها ساقطة في حق التمسك لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على انه ملغى ايضا فكانت عن محل النزاع بمعزل قوله
والاهلية نوعان الى آخره اذا ثبت ان العقل معتبر في اثبات الاهلية فانقسم الاهلية على نوعين اهلية وجوب اي نفس
الوجوب اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة
هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا اختص بالوجوب الانسان دون سائر الحيوانات
في قوله وان الآدمي يولد وله ذمة صالحة دليل على قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء
حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر
ارضه وخراجها ولو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن بالاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يشم رائحة
الفقه في مصنفه ان تقدير المال في الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع ملتزم بان
يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انكره
فقد خالف الاجماع والذمة في اللغة العهد قال تعالى الا ولا ذمة اي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة
لها ذمة وعهد سابق اي وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي
جرى بين العبد يوم الميثاق بقوله الست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم من ظهره
مثل الذر واخذ عليهم الميثاق بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي
صلعم والجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه كيد الام ورجلها ولهذا
يقرض بالمقراض عنها واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا
بالحيوة بعد الانفصال وصيرورته نفسا براسه لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب

عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب اذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا بسبب ذمته للوجوب عليه وله فكان ينبغي ان
يجب عليه الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود
حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه
وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب
لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حقه يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا
ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان الى آخر الاقسام المذكورة في فصل ما ينسخ فحقوق
العباد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه لوجود سببه ومحله وهو المال والمقصود هنا دون
الاداء كالغرض في الخسران بما يكون جبرانا له وحصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وهو المقصود وما
كان صلة شبيهة بالمؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات
فلانها شبيهة بالاعواض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة
باليسار ولهذا لا يجب على المعسر المقصود ازالة حاجة القريب لوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه
فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لما شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها
صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم وكذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم
من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق
العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل واما حقوق
الله تعالى يجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى يبطل
القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات والايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء
قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء ولا يجب تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب
تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء لا يبتنى على الخطاب الا ترى ان
المسافر يؤدي صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة يقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا
العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها
ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار
على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه
لان ثبوت الولاية عليه بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء وليه كادائه فيما هو مالي لظهر ان
المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد
ومن يقع له القربة اغنى الاغنياء منزه عن ذلك فلذلك لم يلزم على الصبي الزكوة فان قيل ما ذكرتم مردود بقوله
عليه السلام ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة وفي رواية كيلا تاكلها الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم
فليؤد زكوته قلنا هذا خبر مرسل فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه فقال ابن عباس لا زكوة

ثناء

في مال الصبي وقال ابن مسعود يحفظ الوصي عليه سنين ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء ترك وعن ابن عمر وابنه
وعايشة انهم اوجبوها في ماله ولم تجر المحاجة بينهم بعد الحدث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به
لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عند نا مع انه روي عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف
في ان لا زكوة على الصبي واما ما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله لانه ليس
باهل العبادة وقد ترجح فيها معنى العبادة فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم وعند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله يلزمه اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه
فيما هو عبادة قاصرة واما ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود ولم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة
من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذه بالفعل ثم بعض مشايخنا مثل القاضي ابي زيد
وغيره قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي لوجوبها على البالغ ثم بسقوطها بعذر الصبا
لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب في تمام الذمة لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار
السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا لا اختيارا فيه حتى يعتبر عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء
الوجوب اصلا وهو اختيار المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد
في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفايدة في الدنيا والاخرة لان فايدته في الدنيا تحقق معنى
الابتلاء في الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد
لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه لو كان الوجوب
ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي ان يكون مؤديا للواجب اذا ادى كالمسافر اذا
صام في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق وكذا ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان
لا يقضي ما مضى ولو كان الوجوب ثابتا ينبغي ان يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على
عدم الوجوب كذا ذكر المصنف في شرحه ولقايل ان يقول عدم وجوب القضا لا يدل على عدم
نفس الوجوب لجواز ان يكون عدم وجوب القضا باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس
الوجوب اما في المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم زوالهما فيجب القضا بناء عليه بخلاف الصبي
فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة معلومة فلا يجب الاداء فلم يجب القضا فوله واهلية
الاداء الى اخره اهلية الاداء نوعان بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف ان الاداء يتعلق
بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين
الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة
كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل
مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل
الكمال

الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا اول امره حكمة ولا اول ما يعقل ويتدرج الى ان يعتدل
عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه
الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكليف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب
مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد
ساقطي الاعتبار لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن
الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون
بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله والاحكام منقسمة في هذا
اي في باب اهلية الاداء القاصرة بحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق والاقرار من اهله لان الاقرار باللسان ممن هو مميز
عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم الخصم
فكان هو والبالغ سواء في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا قال الله تعالى واتيناه
الحكم صبيا اي النبوة فتبين انه من اهل ان يكون مهديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد وجود حقيقة
الشي من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه لغو لانه حسن بعينه لا يحتمل ان
يكون قبيحا في حال فلو صار محجورا عنه لكان ثالث الوجه ولا عهدة الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء
فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به فوز الدارين واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار
ووقوع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود مقصود من الايمان بدليل صحته من غير قريب يرثه ولا امراة يفسد نكاحها بل
هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان لان يعرف
صحة الشي يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا بما هو من ثمراته الا يرى ان الصبي
لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة
الملك ولهذا يتحقق كلاهما دون العتق ولان ذا مشترك وقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم ويتقرر نكاحه
اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استو
فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا فتبين منه امراته وقال
الثاني لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه
مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون
وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل
موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق احكام الاخرة فيتبع محض فوجب القول بصحته
لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان
لعدما

ينفصل عن الآخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته ما سلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه في احكام الاخرة ولا يصح في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مومن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه ما قلنا ولانه ايضا انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والابن يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا لنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين قوله وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح بحال كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى جعل ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يصح ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله حال الجهل بغير الله لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجده العبد باختياره منه فيكون مستحق الترك منه وحين قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها لا قصدا بنفسه الا ترى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتد ولحقا بدار الحرب فما يضر به مقصودا اولى لا ابويه عليه وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض هو القياس قوله وما هو بين الامرين اي ما يتردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة بلا وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك في الجملة في حق البالغ كالصلوة المظنونة والحج المظنون ولهذا لو احرم الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اسائة الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه وقوع ذلك الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب من باب التاديب فليس بجزاء

معنى يحتمل ايكونه م

على الفعل كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام لا يضرب الدابة على النفار ويضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا اضرب تاديب لا عقوبة ليعتاد اداء الصلوة والضرب للتاديب من انفع المنافع في حقه قوله وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعا خالصا يصح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا نظر الحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اجازته ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غير امراته وعتاق غير عبده اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله وفي الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان ولاية هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ولهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد واذا وجدته امراته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله وفي الداير بينهما اي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا وهذا لانه قد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة له كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا فيصح مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لاهل

ذلك بمباشرة الولي ويوسع طريق الاصابة ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي ومرة بمباشرته
وذلك انفع من ان يسد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي برايه باعتبار ان
قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق هو بالبالغ اوصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ
حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يملك الولي ذلك وعندهما
نفوذ تصرفه باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رايه العام وهو اذنه في جميع
التصرفات برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة
كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن
الفاحش ايضا بالاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لشبهة
النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصيل ويشبه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على راي الولي فيثبت
شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة
ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي
وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن قوله وقال الشافعي لا يصح اصلا الشافعي يقول ان من
كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا
في شيء وعاجزا فيه متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شيء دل على سقوط ولايته فيه ذكره
اذ لو بقيت لما ثبتت الغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين لان منفعة هذا
الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا يعتبر عبارة الولي
فيه وصورة المسئلة ما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فقيل حق الحضانة للام الى سبع سنين
او ثمان سنين ثم يخير الولد ثم بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة رض انه عليه السلام خير غلاما بين ابوين
وعندنا لا يخير وجواب ما روي انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له ولم يوجد
مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الايصاء والعبادات لانه لا يمكن تحصيلهما بمباشرة الولي
فيعتبر عبارته فيهما وابطل الايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين ولا يعتبر
عبارته فيهما وكذا بيعه لانه يحصل بمباشرة الولي واما في قبول الهبة فقول لا يصح منه كالبيع لحصوله
بمباشرة الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لانه لم يبن الامر على دليل
الصحة وعدمه بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه وانما الجمع بين كونه وليا وموليا عليه عبارة عن
الاحتمال اي يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي
فيكون موليا الا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا
الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح موليا عليه باعتبار
قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع

تصور

سيما وفيما قلنا توسعة طريقة الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها فيكون المقصود
من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع يوجب تحمل التردد في السبب من غير تعيين احدهما ليحصل النفع له
على كلا التقديرين قوله والامور المعترضة على الاهلية لما فرغ الشيخ عن بيان الاهلية وما ينبني
عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية
الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا يسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وانما
لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها
في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما
وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر قوله سماوي وهو ما
ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء
وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من
المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كادم و
حواء فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان في ماهية الانسان لا يدخل الصغر فكان امرا عارضا ولهذا جعل
الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زايد على
ماهية الانسان وانما جعل الجهل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادر على ازالته بخلاف
الرق حيث لم يجعل من المكتسب مع تمكن ازالته في الاصل بالاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد
في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كالحدود فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد السماوي
والجهل في تعداد المكتسب لانهما يثبتان في اول احوال الادمي قوله وهو اي الصغر في اول احواله
مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل والعقل كالمجنون بل ادنى حالا منه
لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل
فيه فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا
عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم وساير العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار
وتحتمل الفسخ في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفرضية الايمان فانه لا يحتمل السقوط
لانه تعالى اله دايم منزه عن التغير وكان وجوب التوحيد دايما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل مع بقاء الوجوب كما يعذر
في اداء الصلوة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب ولا جرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا
الا ترى انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي تثبت تبعا للايمان كما مر بيانه ولا يلزم عليه الاداء

احكامه ح

قوله وجملة الامر اي الامر الكل في باب الصغر وحاصل الكلام ان يوضع عن الصبي العهدة
اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة وقيل العهدة ما يحصل
بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي وللصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر عنه لاجله ما لا عهدة فيه
اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا
لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن
الميراث بالقتل اي فلا يحرم الصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدا او خطأ ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه لا يستحق الارث
لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى لن يجعل الله للكافرين الاية والارث
مبني على الولاية الا ترى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية واما
الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك لما بيناه فكان الرق منافيا لاهلية الارث ولان يورث الرقيق
عن قريبه توريثا لاجنبي حقيقة لانه لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذا لا يجوز لانه الحق بالاموال والمال
ليس باهل للارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر او الاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية او السبب لا يعد عقوبة والعهدة
نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق ونحوه ومشوبة تتوقف وجوبها على راي الولي كالبيع والاجارة ونحوهما كما ذكرنا ولما كان
الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولاية الاغيار قوله والجنون قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن
الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد
على الغائب والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان
على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا
للمجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز
به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب
فانها لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا وانما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وساير العبادات
يسقط عنه وكذا يسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع
في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي قوله لكنه اذا لم يمتد الى آخره يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء
اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد فيفوت به القدرة على الاداء كان القياس ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات
سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رح لكنه اذا لم يمتد اي لكن
الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف
في ايجاب العبادات بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضا فيلحق الجنون الموصوف
بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى
ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه عند الاكثر

ولكن

سببا ح

عن الاجنبي م

ولكن مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل
بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود
ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء
موديا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس
والاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ
بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة
من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض
وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ
لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن
الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل
بلحوق آفة عارضية فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء قوله وحد الامتداد
كذا اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج ثم انها لم يكن
للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت
الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم
وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك قال الشيخ وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد
على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد رح اي ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء
وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبيل الزوال
ثم افاق بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت
مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا وجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في
اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر
التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا لوصف الكثرة
فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم
يزداد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا
على الاصل وهو فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها
كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان
كفارة لما بينهما

في اليوم الثاني صح

وجعل صوم رمضان مع ست من شوال كصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر خرج وقت
وظيفة الفرض اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبالتأكد الكثير به
فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر قوله
وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو
الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة
باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وجه الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار
الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلوة ايسر من اعتبار
حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط مثل الايمان مشروع في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح
ايمانه بنفسه حتى صار مومنا تبعا لابويه او لاحدهما لان الضار وان كان لا يثبت في حقه الا ان الكفر لا يحتمل العفو
فلا يمكن القول برده بعد تحققه فلو لم يحكم بردته بارتداد ابويه لوجب ان يجعل ردتهما وهو فاسد فلزمت
الردة في حقه ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فالحقا
به وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه تبعا للدار لانه خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان
ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم
قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فبقي مسلما كذا في نكاح
الجامع قوله والعته اي النوع العاشر العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا
في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال
الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا
مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه
قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه
في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح
طلاق امرأته ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي
لان كل ذلك من العهدة والمضار قوله واما ضمان ما يستهلك الى اخره هذا جواب سوال مقدر
وهو ان العهدة ساقط عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما يستهلك فانه من العهدة وقد ثبت
في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة
المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا
لانه حق العبد والضمان شرع جوابر لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك
صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا
والعته لا تزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله

فانها

وما كان لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه صح

جبرا

فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود
لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن العقد الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود
اسبابا للملك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه الخطاب اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في الصبي
حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر
القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وهذا ليس كما ظنه بل العته
نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه
ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار مجنونا فالخطاب
يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيسقط ايضا عن
المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية
على المعتوه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره
اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله
الا انه في عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على
ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض
الى ظهور العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم
يفرق بينهما بل يؤخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على
نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب عنه لان سقوطه فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب
العرض بمصالح المراة متوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان الاسلام صحيح فيحتمل الاباء منه فلا يؤخر حق المراة كما في
شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان في وجوب العرض كما في ساير الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح
كاسلام الصبي العاقل قوله والنسيان الى اخره قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطاري وينتقض كلاهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه
ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة فخرج الاغماء والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون فانه جهل بآفة
مع تذكره الامور الكثيرة وقيل هو آفة تعرض للحيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج
الى التعريف اذ كل احد يعلم النسيان من نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية
وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبا
فصار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم
فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في الذبيحة
فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
ومثل سلام الناسي بان يسلم في القعدة الاولى حتى لا تفسد صلوته لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها
القعدة الاولى

اثره

صاحب ع

وتغير منه م

يكون عفوا اى يكون فى هذه المواضع عفوا فجعل كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وان التسمية قد وجدت فيحل
الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيصلح سببا للعفو فى حق
بخلاف حقوق العباد حيث لا يجعل عذرا يوجب حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم
كما مر بيانه لا للابتلاء فبعذر لا يسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى للابتلاء وهو لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرا
اذا دل الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلى اى يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شئ من اسباب التذكر وهذا القسم
يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير ان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب
ولا يصلح عذرا للمقصر لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام لانه ابتلى بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل حفظه وذكره وكذا
النسيان فى غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه
لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث فى المسجد فكان بناء على تقصير فلا يكون عذرا قوله والنوم الى آخره النوم فترة
طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به
عن اداء الحقوق وعند اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى
من الجريان فى الاعضاء قوله وهو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله
فاوجب تاخير الخطاب نتيجة قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اى يوجب تاخير الخطاب فى حق العمل ولم يمنع الوجوب
لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه فى الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط
الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول العجز زمان الوجوب فيتكثر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم
لا يمتد عادة بحيث يحرج فى القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب لانه لا يخل بالاهلية قوله حتى بطلت
عباراته نتيجة قوله وينافى الاختيار يعنى لما نافى النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بنى
على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز كالحان الطيور فلا يعتبر قوله
ولم يتعلق بقراءته الى آخره اذا قرأ المصلى فى صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته فى المختار لما قلنا من الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه فوائد
وركوعه وسجوده من الفروض لصدورها لا عن اختيار فاما القعدة الاخيرة فلا نص عن محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرض
لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلايمها النوم فيجوز مع النوم بخلاف ساير الافعال لان مبناها على المشقة
فلا يتأدى بلا اختيار فى حالة النوم وفى المنية اذا نام فى القعدة كلها فعليه ان يعيد قدر التشهد والا فسدت
صلوته وفى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ فى حق الصلوة كذا فى الجامع
قوله وكلامه اذا تكلم النائم فى الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره من لا اختيار له وهو مختار فخر الاسلام
وفى المغنى وفتاوى قاضى خان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفى النوازل تفسد صلوته وهو المختار
قوله وقهقهته اذا قهقه النائم فى الصلوة فلا روايه فيها وقال ابو محمد الكشينى تفسد صلوته ويكون حدثا عن محمد ايضا
لان القهقهة فى الصلوة حدث اذ لا فرق فى الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل
بشهوة فى اليقظة وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا فى المغنى وعن شداد بن اوس عن ابى حنيفة انها تكون حدثا
ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد

وقد زال

وقد زال بالنوم لعدم الاختيار اما كونه حدثا فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان فى هذه الحالة حدثا سماويا كالرعاف
فلا يفسد صلوته وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا كذا فى جامع شيخ القاضى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم
كاليقظة فى حق الاحكام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبى
فى الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار فخر الاسلام انها لا يكون حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم
يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف حيث قال ولم يتعلق بقهقهته فى الصلوة حكم قوله والاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور
يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وكانه اراد فتورا وقيل هو آفة يوجب اختلال القوة الحيوانية بغتة
وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبى عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم
عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون وهو كالنوم اى الاغماء كالنوم فى بطلان عباراته بل هو اشد منه اى بل الاغماء
اشد من النوم فى فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القوة وان اوجب العجز عن استعمالها
ولا يمكن ازالته بفعل احد فكان اشد من النوم ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا فى كل الاحوال مضطجعا كان او قائما او
راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا
للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء فى حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة ولم يعتبر امتداد النوم فى شئ وهو
معنى قول الشيخ وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء كما فى الصلوة والقياس ان لا يسقط بالاغماء شئ وان طال كما هو
مذهب بشر المريسى لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا فى القدرة فيؤثر فى تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا
ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة فى حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به
القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده فى حق الصلوة ان يزيد على
يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا فى الجنون وعند البعض امتداده باستيعاب
وقت صلوة كامل حتى ان من اغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
لحديث على رضى الله عنه فانه اذا اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضى الله عنهما
اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده فى الصلوات بما ذكرنا كذا فى المبسوط قوله وامتداده
فى الصوم نادر اى امتداد الاغماء فى الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء
لان وجوب الاداء لم يتحقق فى حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوبه يبتنى عليه وقلنا اثر الاغماء فى تاخير الصوم الى زواله لا فى اسقاطه
لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده
فى الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم عليه لان بناء
احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفى الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده فى الزكوة
نادر لما ذكر فى الصوم قوله والرق كذا الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف النسج ومنه رقة القلب
وفى الشرع هو ضعف حكمى يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وساير المباحات
واحترز بالحكمى عن الحسى فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر اى يملك من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء
ومالكية المال وغيرها قوله شرع جزاء فى الاصل اى شرع الرق فى اصل وضعه وابتداء ثبوته جزاء على الكفر لان الكفار

لما استنكفوا عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل
في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله تعالى جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك
والابتذال ولكونه جزاء على الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي
صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة
حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج قوله
به يصير المرء عرضة والعرضة المعرض للامر اي الذي ينصب لامر ما يعني ان المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا
للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمز
تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزي ثم قلبوا الواو ولوقوعها طرفا ياء فقالوا التجزي
اي الرق وصف لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح
الامام بلدة ورأى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى
اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو
لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص شايعا والدليل على مذهب
اصحابنا هذا ما ذكره محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع
احكامه مثل الحدود والاذن والجمع عند ذكر خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم مثله يكمل به الحجة كما اقام
الشرع امرأتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية تصير الشخص به
اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع عن يدي المستولي حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت مثل هذه
القوة لا يتصور في بعض الشايع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا ان الملك قابل للتجزي
ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده
يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع فاذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق
انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق
بدون العتق اذا لم ينفعل وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كالطلاق الذي هو انفعال
التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وهذا معنى قول الشيخ وكذا الاعتاق عندهما قوله
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر يعني اذا كان الاعتاق متجزيا فلا يخلو من ان يكون ثابتا في الكل او لا فان كان يلزم الاثر بدون المؤثر
وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت اصلا يلزم الاثر
بلا اثر وذلك باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك ووجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك يستدعي
ثبوت العتق في الكل قوله وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك متجزي يعني ان الاعتاق ازالة الملك بالقول متجزي في المحل كالبيع
لا اسقاط الرق لان يعود تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزاء وعقوبة

لكفرهم

لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهي جناية الكفر وهو على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له
كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كالحيوة فانها
شرط للملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا
في ازالة ملكه المال فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزي كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا
للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقا واسقاطا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا
تم ازالة الملك يتحقق الاسقاط معه ويعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كشراء القريب يكون اعتاقا
بواسطة الملك بالواسطة لا بدون الواسطة وهذا معنى قول الشيخ انه اي الاعتاق ازالة ملك متجزي لا اسقاط الرق
او اثبات العتق قصدا حتى يتجه ما قلتم وحاصله ان الاعتاق يتجزى ويكون بعضا الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير
ولا ان يبقيه في ملكه اذ العتق بشقصه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين
نصيبه جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنا والدليل عليه قوله عم من اعتق شقصا في عبد كلف عتق
بقيته وهو المراد من قوله عم عتق عليه كله اي سيصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية قوله والرق ينافي
مالكية المال اي الرق ينافي المالكية لكونه مملوكا ومملوكية من حيث انه مال لا من حيث انه ادمي ولا يتصور ان يكون مالكا للمال
لان احدهما سمة العجز والاخر سمة القدرة وهما متنافيان فلا اجتماع لهما في شخص واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا
من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قبل المالكية
من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون
المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل
فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى له اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لانه مملوك
للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه سعاية وبيعا ومداينات اذ اهلية هذا التصرف كان
ما ساعد المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في حق حتى ان المولى لا يملك الشراء باسمه بحيث دخلت
ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه اذا لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك
التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك
العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وعند مالك رح
يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح والشراء فاذا كان اهلا لملك المتعة بالنكاح اهلا له بطريق الشراء لان
ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء وجوابه ما قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يتحقق وكذا حكمه
بخلاف النكاح اذا باشر باذن المولى فان اثبات الاهلية انما تأثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والتسرية الامة
التي بوأتها بيتا واعددتها للوطئ وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه يدا
فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام
حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا
لانها بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته
كانت المنافع حادثة على ملكه

لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافع للمولى الا انها استثنيت على المولى في سائر القرب البدنية
من الصلوة والصوم فان القدرة التي تحصل بها الصوم او الصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع وهو فيها
مبقى على اصل الحرية واذا كان منافع لمولاه وباذنه لا تخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع
عن الفرض وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر
خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة له ايضا وبخلاف الفقير
اذا ادى الحج ثم استغنى تقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء
الا يرى ان ملك المال لا يشترط في حق المكي وفي حق الآفاقي انما اشترط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء
فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء وكان اداؤه حاصلا بمنافع التي هي حقه فكان فرضا قوله
ولا ينافي مالكية غير المال اي الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لانه غير مملوك من هذا الوجه فلم
يمتنع مالكيته لهذه الاشياء بالرق وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية الاشياء
والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لانه مع الرق اهل للحاجة الى النكاح حال البقاء فيكون اهلا لقضائها
وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست
له اهلية ملك يمين فاذا الطريق لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما يتوقف نفاذه على اذن
المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا
لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليته حق المولى فلم يكن بدون اجازته ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق
نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان مالك البضع العبد دون المولى
فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان هو مالكا لا يملك
الاجبار عليه لانا نقول انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان لا لانه
مالك له ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحيوة لانه
محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا ببقائهما فثبت له ملكهما كما ثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا على حق المولى
فصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة قوله وينافي كمال الحال في
الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافيه لان
كمال الحال يبنى على العز والشرف والرق يبنى على الذل والهوان فلا جرم بينهما تناف وذلك مثل الذمة
فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة والولاية
فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة والحل فان استفراش
الحراير وتوسع طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا انتهى
الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق واذا كان كذلك ثبت انه لا
في حق العبد

في حق العبد ناقصا حتى ان ذمته ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف
لا بد له من ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف فلم تحتمل الدين بنفسها بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب اليها حتى لا يمكن المطالبة بدونهما فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود في يده يعني يصرف
الكسب الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع
كذا في الاسرار وان لم يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر او المكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة وانما يباع رقبته في دين
الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان مأذونا الا ان يختار المولى الفداء
وقال الشافعي رح لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة كساير اكسابه وهذا لان مال المولى انما
يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل
لغيرها بخلاف دين الاستهلاك فانه كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا
لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد او بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وقدمنا الاستيفاء
من الكسب لان كون التعلق بالرقبة لانه في البداية بالكسب نظرا للمولى حتى لا يزول عن ملكه عين ماله فيتصرف ويربح
ونظرا للغريم لانه يسقط حقه عن الكسب بالبيع ولم يضيع محل حقه ثم اذا لم يستوف الدين من الحالين يطالب به بعد العتق المولى ح
مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امرأة بغير اذن المولى ويدخل بها حتى يجب العقر لا يؤاخذ به في الحال
لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله والحل اي كما ضعفت
الرقبة بالرق انتقص الحل الذي يبتنى على ملك النكاح ونصيب الحر به اهلا حتى لا ينكح العبد امرأتين حرتين كانتا او امتين في الام
وقال مالك رح له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح ومالا يؤثر الرق فيه فالحر والعبد
فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حكم الاقرار بالعقود قلنا ان الرق يؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات
في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى اسقطت
اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعم والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رض انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وكذلك
حل النكاح يتغير بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة ولا يصح اذا تأخرت او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة اذا تقدم ح
تتنصف والطلاق يتنصف لكن الحيضة الواحدة والطلقة لا يتنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فيتكاملان
ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان عبارة
عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيتعرف مقداره من محله ويزداد المحل بالحرية
وينتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا ترى ان من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك
اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه الرجال
وحريتهم ويتنصف الحدود والقسم بالرق ايضا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن دية الحر اذا قتل خطأ لانتقاص
مالكيته كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم وهو مالكية النكاح وان ملكت المال فانما هو
رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما الا بالعدم اي ان الرق
في انتقاص مالكية المال لا في النكاح

الكمال
فان العبد لا يملك المال رقبة ويملك يدا وتصرفا ولهذا ليس لمولاه ان يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح على
وجه نقصان بدلالة منع الدية بالخطر في النزع وهو العشر اذنها ثم نصاب السرقة ولا نعلم مالكية النكاح
ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها على امرأتين لانا نقول التوقف على الاذن لا يدل على النقصان
كما في حق الصبي والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما مر وكذا تنصف عدد النكاح في حقه ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف الحل
فان مالكيته فيما ملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعند ابي يوسف والشافعي يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة
بالغة ما بلغت لرجحان معنى المالية فيه بدليل ان القيمة اذا انتقصت من الدية يجب القيمة بالاتفاق لان الضمان
يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب وكما نقول
اعتبار معنى النفسية اولى لانها اصل والمالية تبع لانها قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت
لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق تبقى النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة
معنى النفسية فكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار المالكية
وفي مالكيته نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص والجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت
قيمته عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتتحمله العاقلة
الا ان كونه ما لا يوجب نقصان دمه فاذا لم يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته ما لا ينقص بذلك السبب
الذي ينقص به واذا لم يكن النقصان باعتبار مالكيته بان زادت قيمته على دية الحر او تساويها وجب النقص شرعا
لكن بقدر له خطر وكذلك وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل
النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا تقضى ديون العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال
للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما في القصاص قوله وانه لا يؤثر اي الرق لا يؤثر في عصمة
الدم نقصا واعداما سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة بدار
اي بالاحراز بها حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب
عليه الدية والقصاص قوله والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز
بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان
الانسان بالرق يصير تبعا للغير فان كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله
قوله ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي
لا يقتل لمكان معنى المالية التي يختل بها الكرامات البشرية فاختلت النفسية لمجاورته فكان العبد نفسا
من وجه دون وجه والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس ولكنا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان
القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة
ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه القصاص وشرع لاجله العصمة
وهو كونه

وهو كونه محلا للامانة اعني اذا التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة
وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص
بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص بالنقصان
فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في نقصان البدل وتكميله فاما
والانثى م في القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت في البدل والمراد بالعصمة
هي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه وهي على نوعين مؤثمة ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان
جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان القصاص وان كان خطأ فالضمان
الدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطأ وان كان عمدا بالتوبة والاستغفار وانما
يؤثر فيهما اي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت
قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في نقصان القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة
بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر قوله وصح امان المأذون الى آخره اي امان العبد المأذون بالقتال
وفي التحقيق هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في
القتال للكافر الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية له على الغير
فقال صح امانه لا لانه له ولاية على الغير بل لان الامان للمأذون في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار
مأذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها وبالامان يسقط حقه
في الغنيمة فيلزمه حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية كشهادة
هلال رمضان وفي امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف
لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد فلا يصح امانه
وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان
يفضي لما ذكرنا والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال بالنفس فان فيه
ابطال حقه فلا يملكه قوله واقراره بالحدود والقصاص نتيجة قوله ان الرق لا ينافي مالكية غير
المال من الدم والحيوة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكية غير المال صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالحدود
والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى
لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح
كذا م كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبعية وصح اقراره مأذونا
كان او محجورا بالسرقة المستهلكة عندنا حتى يجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان
المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها لا يصح
كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال
وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الحد كاقرار الحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان
لا يجتمعان

وبالقطع صح من المادون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقي حق نفسه
وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر رح الماهر قوله وفي المحجور اختلاف
اي في اقرار المحجور بالسرقة العامة اختلاف معروف بين العلماء الثلاثة فعند ابي حنيفة رح يصح اقراره مطلقا
فيقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رح لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف رح
يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون المال للمولاه وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه
فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وجه قول ابي حنيفة رح ان اقراره في حق الحد يصح لما
ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع ثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه
وبثبوت الشي يثبت ما هو من ضروراته وجه قول ابي يوسف رح انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال
واقراره حجة في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل
عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا كان المسروق مستهلكه وقد يثبت المال
بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامرأتان فان المال يثبت دون القطع وجه قول محمد رح
ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن
ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال المولى كذا في المبسوط قوله والمرض قيل المرض
حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة
وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل قوله
وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سوا كان من حقوق الله تعالى او من
حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت يترادف الالام وانه اي الموت
عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان
لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي علة خلافة الوارث
او الغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلف اقرب الناس اليه والذمة يخرب بالموت
فيصير المال الذي هو محل قضا الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغريم
بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع
به صيانة الحق اما في حق الغرماء ففي الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين
اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله يعني انما يثبت الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول
المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر واذا اتصل به الموت
صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى
وترادف الالام وكل جزء من المرض يضعف ويوجب الالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت
فانه يضاف الى كلها دون الاخير فثبت ان المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه
[illegible]

حتى قلنا

حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه يصح منه
لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ذلك التصرف
من اهله مضافا الى محله فينفذ فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ يعني لما اتصل به الموت يستند
الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفه تصرف محجور عليه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت
انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة
والبيع بالمحاباة فيصح في الحال ثم عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت ينقض وما لا يحتمل الفسخ والنقض
جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او
وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر
الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث
ينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد
دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة
اعتاق الآبق وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع
جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول المنية الى تلافي ما فرط
منه فنظر الشارع له بابقاء ملكه في ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما فرط فيه قال عم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم
في اخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعوه حيث شئتم قوله والحيض والنفاس فالحيض دم ينفضه رحم امراة
سليمة عن الداء والصغر احترز بقوله رحم المراة عن الرعاف ونحوه وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق
وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم
تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج عن قبل المراة عقيب الولادة وهما لا يعدمان
اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن وكان ينبغي ان لا يسقط
بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما شرط للصلوة وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول
بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اوجبنا
واوجبنا القضا عليهما لوقعتا في الحرج فلهذا لا يجب عليهما قضا الصلوة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا
لصحة اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتادى بهما
لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها ولصحة اداء الصلوة قياسا فانها لا تتادى
بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضا الصوم بخلاف الصلوة لان قضا عشرة ايام في احد عشر
شهرا يسير وقضا خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجه الى اداء الصلوات الوقتية لا يقال ان حكمه ماخوذ من الحيض
فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان توعه في وقت الصوم من النوادر ولا ينبني
الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم ولا يلزم عليه
الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلا وكان
القياس ان يسقط وان لم يستوعب

لكن ... تصرفه

عشر جدا او الاتفاق ينبغي ان يكون النفاس يسقط القضاء في الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة صح

الا ان يوكلا . بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية ولا يوجب سقوط القضاء
قوله والموت المؤنث ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كان نحوه من اسباب العجز
كان الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا قيل انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه وانه ينافي اي الموت
ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب الصلوة والصوم حتى يسقط بها ما هو قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار
ولهذا قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل
هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ
مقدار الزكوة عنده كما في حق دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا تسقط الزكوة به وكذا حكم ساير القرب
لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام
وما شرع عليه اي من الاحكام لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع
والوديعة يبقى ببقاء تلك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل
تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى تنضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم تحتمل
ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا تحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة رح
اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان
الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه لان وجوده يعرف
بالمطالبة ولهذا فسر بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت
بالدين وعدم مطالبة غيره اذا لم يبق له مال حتى يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت
لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة ههنا فلا يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح
وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان تصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ولا يقال ينبغي ان لا يجب ضم الرقبة اليها لاحتمال الذمة
لكمال ذمته لانا نقول ضم الرقبة في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من ماليته التي هي حق المولى اذ ظهر الدين في حق المولى
لا لان الذمة غير كاملة ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخر
المطالبة عن الاصيل لعذر وعدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل عن المفلس يوخذ في الحال وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع
مبرئا ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب في
الآخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء اذ العجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة
عن حي مفلس وكما لو كان الدين موجلا يؤيد ذلك ما روي انه عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على
صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه
تم

فلو لم يصح

فلو لم يصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين فلو لم يصح الكفالة لم يتغير حكمه فيبقى مانعا والجواب عنه انا لا نسلم
ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب الذمة فيكون الدين غير مطالب لمعنى فيه وهو
سقوطه لعدم المحل لا لعجز المطالب لمعنى فيه بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة تحتمل الدين وتبقى مستحق المطالبة
اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة وبخلاف
الدين المؤجل لان المطالبة فيه متحققة على سبيل التأجيل فيصح التزامها بالكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس
في الحديث لم يبق هناك مال ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول وليس فيه لفظ الكفالة الصحيحة مستدامة على وجه
يبنى عليه احكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا يصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان عليه السلام لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء بالعدة
يستبين له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك
كذا في الاسرار واما صحة التبرع فبناء على ان الدين باق في حق من له الدين لان سقوطه عنه للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر
ما كان له
في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا واما من الدين ما كان وجوبه بطريق الصلة كنفقة
المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع
وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وان كان
الاجل له
حقا له اي للميت المشروع شرع لاجل حاجته اي لما كان مشروعا لحاجته ما ينقضي به حاجته لان مراتب الشرع البشر انما شرعت
لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي تثبت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين
بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يدفع حوائجهم
والموت لا ينافي الحاجة لانه ما انشاء عن العجز ولا عجز فوق الموت فيبقى للميت ما كان منه والحاجة ما ينقضي به حاجته
ولهذا قدم تجهيزه على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حال الحيوة مقدم على ديونه
بعد
لمساس الحاجة اليه فكذا الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغرماء متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا
كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز
لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية
تبرع فكان اسقاط الواجب من التبرع اهم ولان الدين حايل بينه وبين ربه ثم وصاياه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا
لم يتجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر وهذه الحاجة اقوى من
الحاجة الى خلافة الوارث فيقدم عليه وقد نص الله تعالى عليه بقوله من بعد وصية يوصي بها ثم وجبت المواريث اي ثبت
كان نص به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه اي من ثلث ماله بعد الدين
اخاه
المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان ماله اتصل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له فيصرف الى من يتصل نسبا
اي قرابة او سببا اي بالزوجية او دينا لا نسب ولا سبب فيوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين قوله ولهذا
بقيت الكتابة اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته لمصير
الي
معتقا وحصول الولاء والبدل مع ذلك مقابل بفوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج حصول
الاعتاق ليحصل له الولاء ويتخلص من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء

لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما فضل عنه ميراثا لورثته ويعتق معه اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته ويعتق في الجزء الاخير من اجزاء حيوته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي
لانها لو بقيت انما تبقى للعتق اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتدا ولا يجوز ان يستند المكاتب م
العتق الى حال حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الاسناد اثبات قبل وجود الشرط وهو اداء بدل الكتابة
بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العقد قايم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل في الكلام السابق
وذلك قد صح ولزم في حال حيوته فموته لا يبطل الكتابة ولكنا نقول المكاتبة عقد معاوضة وملك على سبيل الاستحكام
واللزوم فان المكاتب ملك بهذا العقد من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف على سبيل اللزوم وهذه المالكية
تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس المال الحي في احكام الدنيا حكم ظ
اذ الرقيق في حق الموالاموات ولهذا ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل
ليكون اقرب الى حصول العتق وكذا في الاخرة فانه يتاذى في قبره بتاذي ولده بتعيير الناس اياه بالرق قال النبي عم يؤذى
الميت في قبره ما يؤذيه في اهله فلما جاز مالكية المولى بعد موته لحاجته فلان يبقى مالكية المكاتب لحاجته الى وصول الحرية كان اولى
لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في بقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل
واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول ببقاء المملوكية الى وقت مقصود
بنفسه لانا احتجنا الى ابقاء المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية الى وقت الاداء فبقي المملوكية
شرطا لتحقيق المالكية وان كانت غير مقصودة فبقيناها تبعا قوله وقلنا تغسل المراة زوجها عطف على قوله
يبقى اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المراة تغسل زوجها في العدة لان النكاح في حكم القايم للحاجة
ما لم ينقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لانها سبب بنى الادمي لتنعقد لقضا حاجة المالك بخلاف الباس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضا حوايج
من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة
لان الملك المؤكد لا يزول بمجرد المزيل كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا يرى انه
مؤكد بالشهادة والمهر وحرمة المصاهرة ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي
الى اعتبارها لاثبات ضده وهو حرام وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واحتج الشافعي
بقوله عم لعايشة رض لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل كالقايم
في حق الزوج لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما معنى قوله عم
غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لاداعية الخصوصية به
حيث قال لابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلعم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قوله
وما لا يصلح لحاجة الى حاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار وتشفي الصدر ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر
القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها ويثبت القصاص عند انقضاء حيوته وعند انقضا حيوته لا يثبت

الا ما يصلح

الا ما يصلح لقضا حوايجه كالتجهيز والتكفين وقضا الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوايج
اصلا وهو وجب بعد الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فكان وجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت
للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل ساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي
انتفاع م لهم دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من اوليائه فكانت
الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عن ان يكون اهلا للحكم عن اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للولي العام مقامه على سبيل الخلافة عنه بوجه ترك وارثه ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
تبين انه ابتدا ثبوت القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب للمورث فيصح عفو المجروح ايضا
لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة ره ان القصاص غير موروث اي
لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع
الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا فان قلت اذا كان الغرض
منه درك الثار وشفاء الاولياء ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك
فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للاخرين شيئا قلت القصاص
واحد لانه جزاء قتل واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد تعذر ايجاب
البعض ابتداء بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم
واستوفى او عفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة ره للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو
عن الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب وههنا العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق ثابت للكبير باحتمال قوله واذا انقلب مالا اي اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او
بعفو البعض او الشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص
لانه المثل من كل وجه وانما يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل
لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه
وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في الخطا وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا
لانه واجب لمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة
الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما
وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف
قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الما
مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا قلنا قوله وجب القصاص للزوجين اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية
لا يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين قلنا وجب القصاص للزوجين كما في الدية فانهما يثبت نصيبهما في الدية

والقصاص

لان الزوجية يصلح سببا للخلافة وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقها العقد
لا يستحق بالعقد لان المقصود منه التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم
يثبت للموصى له حق في القصاص وجوابه ما قلنا لان التشفي بواسطة المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة [بالقرابة م]
بل فوقها فيصلح سببا لدرك الثار وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت [والزوجية تنقطع بالموت م]
وجوابه انها مال الميت حتى يقضي منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله قوله والزوجية تنقطع بالموت
مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قائمة في الحال كما في سائر الاموال وقد امر
رسول الله صلعم الضحاك بن سفيان الكلابي أن يورث امراة أشيم الضبابي من عقل زوجها وهو مذهب عمر وعلي [اشيم م]
وعامة الصحابة قوله وليه حكم الاحياء في احكام الاخرة احكام الاخرة اي انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية
والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يتلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي [من عقاب م]
والتقصير في العبادات فله في جميع الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه [هذه م]
وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء في احكام الدنيا
والقبر روضة دار للمتقين وحفرة نار للخاسرين فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في منزل القبر الابتلاء
بسؤال المنكر والنكير الابتدار ونرجو الله تعالى ان يصبح لنا بكرمه وفضله روضة وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه
انه ذو الفضل والاحسان قوله ومكتسب هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوي ومكتسب وهو ما
كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن
الاشيا التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم الجهل
يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشي على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه وهو انواع جهل
باطل لا يصلح عذرا في حكم الاخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها الاية فان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تخفى على ذي لب كما قيل وفي كل شي له آية تدل على انه
واحد وكذا الدليل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام من المعجزات ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان انكارها بمنزلة
انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه فيسلم فيه بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة
الكافر اي في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة انها يصلح دافعة
للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغيير مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم
حتى لو اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة
بحال وكذلك قالا الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم وقالا ان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما حكمين [كانا م]
ثابتين فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن ثابتا فلم يجز استبقاؤه
لقصر الدليل ويحتمل انه انما قيد به لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذمة فان جهله يصلح لدفع عذاب
القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخرة قوله وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل
جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها وقالوا انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة
فانهم قالوا

حقيقة بقولهم

فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تعالى وذواتها عنه تعالى شبهوه بخلقه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر
لكنه لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشي من علمه انزله بعلمه ان الله سميع بصير الى غير ذلك من الآيات الدالة على صفاته واما العقل فهو لان الحوادث [العقل م]
كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم وقدرة وحياة اذ يستحيل ان يحكم بعالم لا
علم له وبحي لا حياة له وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن
الاطناب وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة [جهلهم]
لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار الجهمية
خلود الجنة والنار واهلهما فيهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على
من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر قوله وجهل الباغي اي
وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا [الذي م]
في ذلك بتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح
فان الدليل على كون الامام العدل على الحق مثل خلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لائح على وجه
يعد جاحدها مكابرا معاندا واصله الفتنة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاوية رضي الله عنهم وهي مشهورة
ولكن الباغي وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل
او غلا في هواه حتى كفر ولكن ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه
قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان هما شرقا
الذنب كفر لا نحكم باباحتهما في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام
حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطع فوجب العمل بديانته
في حقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا
صار للباغي منعة قلنا سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوجد ضمان
في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة
لان المنعة لا تظهر في حق الشارع واما ضمان العباد فيحتمل السقوط كما في الحربي وهذا اذا اهلك المال فان بقي وجب رده
على صاحبه لانه لم يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد رحمه الله انه افتى في اهل البغي اذا تابوا ان
يضمنوا ما اتلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا
يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجب عليهم محاربتهم
ممتثلين لامر الله تعالى في ذلك قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي والامر للوجوب كذا في المبسوط ولهذا وجب قتل اسرائهم والتذفيف
على جريحهم ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم يحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق واجب
حبس اموالهم زجرا لهم فحصل وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو وجد احدهما عن الاخر
لا يتغير الحكم في حق الضمان

حتى ان قوما غير منا ولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك
لتجرد المنعة عن التاويل وقال الشافعي يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف
بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري
قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله ص متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع
وكل مال اتلف بتاويل القران فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع
وان لم تبلغ الحجج الشرعية فقد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم يثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجة شرعية
بان قبل الكافر الذمة لان الحجج الشرعية لا تلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة كما جعل كذلك
في اهل الحرب قوله وجهل من خالف اي وكجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
كالفتوى ببيع امهات الاولاد في انه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصبهاني ومن تابعهم من اصحاب الظواهر
يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله وبان الماليه ومحلية البيع قبل الولادة معلومه بيقين ولا تزول بعد الولادة بالشك
وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله عم اعتقها ولدها وقوله عم ايما امة
ولدت عن مولاها فهي حرة عن دبر منه وما روى سعيد بن المسيب ان رسول الله صلعم يعتق امهات الاولاد من غير الثلث
وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد
موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان القول به مخالفا للاثار المشهورة
والاجماع فكان مردودا وذكر المصنف في شرحه وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفه
الاجماع مخالفا الكتاب قوله ونحو مثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن
وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر ومثل الفتوى
بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي عملا بما روي انه عليه قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين الى اخر ذلك لانه اي بالسواد لا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهي قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر كما مر بيانه في اقسام السنة فيكون مردودا وفي بعض المسايل ان اعتمد الخصم الى القياس فهو عمل منه
بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة او خلاف احدهما
فيكون فاسدا فلو على بشيء مما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب والسنة المشهورة هذا م
والاسعد وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ قوله والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهل في موضع تحقق فيه
اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جايز فالعصر فاسد
عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصح عذرا وشبهة وان قضى الظهر
ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جايز جاز المغرب لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوايت فان من العلما
من لا يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة افطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزم
الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر مسقط للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه

لقوله عم

لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم وكفارة اي الافطار مما يسقط بالشبهة كذا ولكن ما ذكره ليس يجري على ظاهره
فان شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر في كتاب الصوم ان الصايم لو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل
متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل
في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى
فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي
ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان يجوز ان يكون مخطيا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان
معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه او تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
لا كفارة عليه لان الحديث ان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف
عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقها فليس
للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقها واذا لم يسال
فقد قصر بلا عذر وهكذا ذكر شمس الايمة ايضا فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او
حديث ليس بمعتبر ان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر
في سقوط الكفارة او في موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه فانه يصلح عذرا ايضا كمن
زنى بجارية والده او امراته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطي الاب
جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة ولهذا القرب لما اوجب ولاية لاحد الطرفين اشتبه على الولد وظن انه يوجب
ولاية للطرف الاخر فيصير شبهة لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمراة والزوج والمنافع دايرة ولهذا لا
تقبل شهادة احدهما للاخر وينتفع احدهما بمال الاخر من غير استيذان وحشمة فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط
الحد وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة ويمنع شبهة اشتباه فلا يثبت بها النسب اذا ادعى
ان هذا القسم م ولدها ولا تجب العدة قوله والثالث الجهل اي القسم الثالث من الجهل الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني بناء على عدم الدليل
والقسم الثاني بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل ثم الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا عذر في الشرايع
حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاوهما وعند زفر يجب قضاوهما
تعريجه لان بقبول الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضا بعد تقرر السبب الموجب
كالنايم اذا انتبه بعد مضي وقت صلوة ولكنا نقول ان الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا
باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب
الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل
سنين ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضا لانه في دار شيوع الاحكام ويمكنه السوال فترك السوال تقصير منه فلا يعذر قوله
مزه ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في انه دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار الحرب لانه بايع
البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه وجهله كالامة بالاعتاق

اي دليل جهل الامة بحال الذي اسلم في دار الحرب كونه دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة بثبت الخيار ان شاءت
اقامت مع زوجها وان شاءت فارقت لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم تعلم بالاعتاق او علمت لكن لم تعلم بثبوت الخيار
لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها خيار المجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر
لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع
فلا تقوم اشتهارها شبهة الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل ايضا
عذرا للدفع بخلاف الصغيرة الصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد مما لا ولي ابيح النكاح وثبت لها الخيار بعد البلوغ لقصور
الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم تعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي يستبد بالانكاح
وان علمتا بالنكاح ولم تعلما بالخيار لم تعذرا حتى يكون ذلك منهما رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار
في حقهما مشهور لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل البكر اي يلحق جهل البكر بانكاح الولي بجهل المسلم
في دار الحرب حتى لو لم يعلم البكر البالغ بانكاح الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم لخفاء دليل العلم في حقها
اذ الولي يستبد بالانكاح وفيه الزام النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يشترط عندهما
وجهل الوكيل والماذون الى اخره اي يلحق جهل الوكيل والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة او الماذون
بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لو وكل ببيع شيء يتسارع اليه
الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكل بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل
لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر
ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى يستبدان بالوكالة والاذن
والعزل والحجر وهذا معنى قول الشيخ بالاطلاق وضده قوله والسكر اي من العوارض المكتسبة السكر
وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض اسباب توجب عقلا من غير ان يزيله ولهذا
بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء مثل الافيون ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى
يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر
عليه بما شربه وهو نوعان سكر حاصل بطريق مباح كسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج فهو
كالاغماء حتى يمنع صحة عباراته من العتاق والطلاق وغيرهما وذكر في فتاوى قاضيخان وحامع عن ابي حنيفة وسفيان
الثوري ان الرجل لو كان عالما بما يفعل البنج باشره في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط
لا بأس بالتداوي بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به ينبغي له ان لا يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وكذا السكر
الحاصل بشرب المكره بالقاء ... والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر فهو بمنزلة
الاغماء حتى يمنع صحة الطلاق وعقود عتاقه وساير تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض
والثاني سكر حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم عن اشربه وهذا لا ينافي الخطاب
بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو
فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قيل

اذا سكرتم

اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده
ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينعقد تصرفاته
كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه
وغيرها عندنا كالصاحي كذا في اشربة المبسوط قوله الا الردة يعني اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم
تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان
ان الردة تبتني على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو
وما كان من عقد الكفر القلب لا ينفي خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية عما يلوا لا الحق من الامور
عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عن الضمير فجعل كانه لم ينطق به
حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ قوله والاقرار بالحدود اي لا يصح اقراره بالاسباب الموجبة مما شرع اسبابا
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر وسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح
وقرارته دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء ما يقول لا يرى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون
اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فيجعل السكر فيما يحتمل الرجوع
من الاقارير لدليل الرجوع لاية فابو حنيفة وافقهما في ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام
لان اعتبارها في النهاية فيما يندرئ بالشبهات فاما الحل والحرمة فيوجد فيها بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على
قولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر
شبهة دارية للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب
ساير الحدود ويقول الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لا يبطل
لانهما من حقوق العباد فيقبل وهو السكر اولى ان لا يبطل قوله والهزل وهو لغة هو ان يراد بالشيء كذا
تفسير للهزل ليس المراد من الوضع هاهنا وضع اللغة كالاسد للهيكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع
فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد
بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم
افادة الحكم اصلا فهو الهزل ثم يتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل لان بالمجاز يراد به افادة خلاف
الهزل وهذا معنى قول الشيخ ابي منصور ان الهزل ما لا يراد به معنى ومعنى قول فخر الاسلام الهزل هو اللعب
ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه ولهذا قيل مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل
الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى ذلك قوله وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل
ما قلنا كان الهزل غير مناف للاختيار والرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن
اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة هازلا لا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير
مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به ولكن الهزل ينافي الاختيار بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع
فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد ان برضا العاقد
واختياره

ولكن لم يثبت الحكم لعدم الرضا به فكذا في الهزل لان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما سنبينه
وانما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط اى فصار الهزل
في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق
قوله وشرطه اى وشرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة
الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد
لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره
في العقد قوله والتلجئة كالهزل وفي المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فكون التلجئة نوعا من الهزل
والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا والتلجئة انما تكون
عن اضطرار ولا تكون مقارنا كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل وفي المبسوط
معنى قوله الجئ الى كذا اى جعلتك ظهرا لا تمكني بجاهك من صيانة ملكي يقال الجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا والمراد بهذا المعنى
وقيل التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة يعتريه ويصير كالمدفوع اليه وصورته ان تقول لاخر ابيع دارى منك
وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة وتشهد على ذلك ثم تبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد فلا ينافي التلجئة والهزل الاهلية ووجوب الاحكام
لانه لم يخل بهما [illegible] العبارة والعقل لا يرى الى قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فلو كان
منافيا للاهلية او للعبارة لما صح النكاح والطلاق اذ الشئ لا يثبت بدون اهليته فاعلم ولما كان اثر الهزل في انعدام الرضا
بالحكم لا في انعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة
دون الرضا بحكمها يثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتفقا على البناء
على الهزل او الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شئ او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول ينعقد البيع فاسدا
غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع لوجه اخر
حيث يثبت الملك فيه بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في ساير البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في الهزل فكان
الهزل بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتعاقدين المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك
اصلا ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقض احدهما انتقض كخيار الشرط الا ان عند ابي حنيفة في الفساد مقدر بالثلث
كخيار الشرط ولا يجب بعد الثلث وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح لازم والهزل باطل لانه يرتفع بما
قصدا من الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شئ وفي الوجه الرابع وهو ما اذا اختلفا فالعقد صحيح لازم عند ابي حنيفة رحمه
فجعل ابي حنيفة صحة الايجاب اولى وقالا لانهما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا
فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها وابو حنيفة رحمه ان الاصل في العقود الشرعية الصحة
واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله وبدونه ان المواضعة غير لازمة بدليل انفراد احدهما بابطالها
والاعراض احدهما عنها كاعراضهما واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح البيع
لان مطلق العقد يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا تكون مؤثرة كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكر ذكره
في العقد

في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله مع ان الجد اولى لكونه اصلا والمواضعة عارضة ولهما ان الظاهر يشهد
لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة عملا بالظاهر
ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما بها اشتغال بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما ان هو الظاهر
معارضا فترجح السابق منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وجواب ابي حنيفة ان الآخر ناسخ للاول والناسخ متصل به ما يوجب تغييره
نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن بان يجعل ناسخا لما تقدم فيما اعترض حالة عدم حضور شئ وفي الاختلاف لعدم التنصيص ان يجعل م
منهما على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود النص منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع وهذا كله
معنى قول الشيخ فان تواضعا على الهزل باصل البيع الى قوله ما نقضه قوله وان كان ذلك في القدر اى لو كان الهزل
في القدر بان تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه
وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وعند ذكرنا الوجوه اى ان اتفقا
على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وفي رواية وهو قولهما فالثمن الف لانهما جدا في اصل
العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كان لا ينعقد العقد الثمن
بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي هزلا به في العقد وهو ليس وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف احد عشر فكان
قبول العقد بالالف شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كالجمع بين حر وعبد في البيع فيجب العمل بالجد في اصل العقد
وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد لان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن بمنزلة الوصف كما مر في النهي ولهما
ان قصد التسمية بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح قوله وان كان ذلك في الجنس اى لو كان الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع بماية دينار على
ان يكون الثمن الف درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
شئ او اختلفا في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد رح بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة
ثمه وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وههنا لم يعتبرا المواضعة فلم يجعلا الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق
ان العمل بالمواضعة ممكن ثمه اعني المواضعة في اصل العقد لان الالفين متضمن للالف والهزل بالالف الاخرى
شرط لا طالب له من العباد باتفاقهما على عدم تسميته فلا ينعقد البيع كشرط ان يعلف الدابة المبيعة وههنا
العمل بالمواضعة في العقد مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان
يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكور في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع
بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى لانهما جادان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فوقع التعارض
بين المبطل والمصحح والمصحح راجح فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير قوله وان كان في الذي لا مال فيه الى اخره اعلم
ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض كما بينا وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه
تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ونحوه كما هو ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق
والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمرأة
والمولى والعبد بان يطلقها او يعتقه

وهو ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد صح

علا انه لا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين بان يتواضع الرجل
مع امرأته او عبده ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح
والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات
العتاق مقام اليمين فهي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الثاني بدلالة النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين
لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق
ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة ويشبه النذر
ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص فالمشابه للمشابه بمشابه ولان الهازل مختار للسبب الى اخره دون حكمه
وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة
وكذا التعليق بسائر الشروط يوخر السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال
وقد تراخى حكمه لان المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا
الاسباب لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب
لا ينفصل عنها احكامها فلا يوثر فيها الهزل كما لا يوثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عنه حكمه واما المال الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله بان يقول لامرأة اني اريد
ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المرأة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان
النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا بالقدر اي بقدر البدل بان تواضعا في السر على ان المهر الف واظهرا في العلانية الفين
فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة
البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط
الفاسد يوثر في البيع ولا يوثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في اصل الطلاق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه
ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمقصود ولهذا لا يفسد البيع بمعنى في الثمن كجهالة وعدم ذكره وغيرهما
واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان فاما المهر فتابع فلو وجب الالفان
لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالفين اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة المهر
الفان في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي لا تثبت الا قصدا ونصا كالبيع وكذا الجهالة
الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يوثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا او اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة وكذا هذا وهذا
اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله وان كان ذلك في الجنس اي كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على ان الذي ذكرا المهر في العلانية دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه
وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر
والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما سموه ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل

ولو اعتبرا هكذا

ولو اعتبرا هكذا في البيع يفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل
بلا خلاف لان المهر تابع فصح العمل بالهزل بلا تصييره مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى الصحة واذا وجب
العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ويبطل المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة
مثل ابتداء البيع الى اخره ما بينا وعندهما يجب مهر المثل واما الذي كان المال مقصودا فيه كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
وانما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود فان هزلا
باصله بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال وصالح عن دم العمد هازلا وتواضعا
قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق واقع والمال لازم لان الهزل لا يوثر فيها اصلا عندهما لانه
بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان
قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل اليمين الخيار كسائر الشروط واذا لم
يحتمل الخيار ولا يحتمل الهزل ولا يختلف الحال بالبناء والاعراض والاختلاف والسكوت وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق
لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع
الطلاق ويجب المال اذا شاءت وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض الا ترى ان
البداية لو كانت من جانبها فرجعت ~~قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها~~ قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت
عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حقها فهو تمليك مال جعل شرطا
بهذا الوصف فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال واذا عمل خيار
الشرط يعمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل وان اعرضا اي عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع واصل البدل
فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع كانا هازلين ببدله ضرورة وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل
لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
اما عنده فلانه جعل الهزل يوثر في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور
كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يوثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا
بل اولى لانه عند اختلافهما وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج وان كان في القدر
بان يسميا الفين وقد تواضعا على الفين فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق
التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمِّن لا للمتضمَّن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومها تبعا
فان قيل لا يستقيم جعل المال تبعا لانه من النوع الذي المال فيه مقصود ولئن سلمنا ان المال فيه تبع لكن لا نم
ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا لا الفين اذا هزلا بقدر
البدل لا الالفين كما مر قلنا المال مقصود بالنظر الى العاقد فاما في الشرع فهو تابع للطلاق والعتاق والذي
هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل فاما المال في النكاح
فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما في الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج لا المال فاما في حق الشرع
فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت في الشرع صحيحا واذا كان كذلك يعتبر ثبوته
في حكم الهزل فيوثر فيه كما في سائر الاموال

فان قيل الهزل كالاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق موجب لان يكون الهزل كذلك
قلنا ان الاكراه يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح آلة له في اعدام المال يصلح آلة له لان اعدامه واستهلاكه
سواء كان في الاستهلاك هو آلة واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب
المال لان في حق الطلاق لا يصلح آلة له فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له وفي حق
الاتلاف منقولا الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه ينقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع
وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده. قوله وعنده يجب
ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الطلاق الخلع لان الطلاق يتعلق بقبول كل البدل اذ كونه في الخلع
اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه تعليق يتعلق بها وقد علقه بكل البدل وهو الفان والمراة ما قبلت بعضه
جدا لكونها هازلة في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما تعلق
الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول جميع البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل يؤثر في
جانبها كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال وتعلق قبولها الاخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق الجد
قوله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل الجد اولى من
المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق
التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر قوله وان كان ذلك
في المجلس اي ذكر الدنانير ليجيء وغرضهما الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعا او عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله لان
ان اتفقا على البناء يتوقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واحتساب الطلاق لما ذكرنا وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق
ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهو الذي بينا في الخلع
من الحكم والتفريع يتاتى في الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمل فالهزل يبطله (قوله)
ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في ذلك اليوم فقال البائع
للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب
والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفترين وكفر الكافر لا يصير حقا باخبارهم وههنا ان
كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق
العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحقه الاجازة الا ترى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق
او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا
فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت ان الفرق من الانشاء
والاقرار في هذه التصرفات مع التلجئة كما في مع الاكراه. قوله والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله ان الصنم آلهة مثلا
وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم
فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر فقال في جوابه كذا الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافا
بالدين

لا بما هزل به

لا بما هزل به وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل
عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون (وآياته)
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير راضين بالسبب والحكم جميعا واما الكافر
اذا هزل بالاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فلانه يحكم بايمانه لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار على (يحكم بايمانه في احكام الدنيا)
سبيل الرضا والاختيار وهو الاصل في احكام الدنيا فيحكم بايمانه بناء على الاقرار كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه
بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة الانشاء لا يحتمل التراخي في حكم الاسلام
لا يحتمل التراخي ولا يحتمل الرد اسلامه كما يرد البيع بخيار عيب او رؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه (بسبب)
الهزل قوله والسفه وهو كذا السفه لغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته
وفي الشرع هو خفة تعتري الانسان فيبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا
في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فانه يكون بها من السفه حقيقة الا ان السفه
الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى
العقل والشرع وبهذا قيد فخر الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان لم يذكره
المصنف ولكن قال بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير حتى لا يفهم باطلاقه ارتكاب معصية وان كان
ذلك سفها حقيقة فكان الشيخ فخر الاسلام بذكر هذا القيد اشار الى ان غرضه هو السفه المصطلح قوله
وان كان اصله مشروعا اي اصل ذلك العمل مشروعا وهو السرف في التبذير فان البر والاحسان مشروع لانه
تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشراب قال تعالى ولا تسرفوا
والسرف في الاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا قوله وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية
لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله بكماله الا ان السفيه مكابر عقله في عمله فلا جرم
يبقى اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والآخرة واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقي اهلا لوجوب حقوق العباد في
التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات
مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات فلا يبطل السفه لا يمنع
شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر قوله وقد منع ماله اي منع مال السفيه
عنه في اول البلوغ اجماعا وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم (بالنص)
الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف الشيء الى الشيء بادنى
ملابسة ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فعلق الحكم بنيه اول
احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا بطريق التجربة
اذ التجارب لقاح العقول فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد ظاهر لان خمسا وعشرين سنة
مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيها اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في ستة (اشهر) ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة
ويولد لابنه ابن بعد ستة اشهر فيصير به جدا في خمس وعشرين سنة فاستحال ان يصير فرعه وليا وهو مولى عليه فالشرط رشد نكرة
فيسقط المنع

لانه اما عقوبة زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل او حكم لا يعقل معناه ولا يمنع المال عن الكريم وجود الملك المطلق واطلاق غيره
بالتصرف بدون رضاه غير معقول يتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد حقيقة او تقديرا لان ما كان عقوبة او غير
معقول لا يمكن تعديته فاداه ملحق في منع المال انما ثبت بطريق العقوبة تشبيها بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد بعد التجربة
بتطاول الزمان سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم الموجود من وجه لوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة
يعني على تقدير كونه غير معقول سقط ايضا لان الشرط انما ثبت بالنص منكرا فاذا وجد رشدا ما عمل شرط وجب دفع المال
عنده لا يدفع اليه ما لم يوجد منه الرشد لانه تعلق بالايتاء بايناس الرشد اي ابصاره فلا يجوز قبله لان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه
مستحكم بطول المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته وهما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله
فكذلك السفه قوله وانه لا يوجب الحجر اي السفه لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح
والعتاق بالاتفاق واختلفوا في وجوب النظر له بالحجر عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة واثبات الولاية للغير على ماله
صونا للمال عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه في التصرفات بسبب السفه وعندهما يحجر عليه بهذا
السبب عن كل تصرف يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا
او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه
مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هاهنا فلان يكون محجورا عليه
كان اولى وهذا النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على
المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن
والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر باعتبار اصل
دينه فانه بالنظر الى اصل الدين يستوجب النظر ولهذا اذا مات يصلى عليه وكذلك كان يستحق الاسلام والدليل عليه منع ماله عنه
فانه يثبت بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه
ولا يحصل هذا ما لم ينقطع لسانه عن ماله وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لانه لا يحجر عليه بسبب السفه
في التصرفات كلها لانه لا يخرج كلامه على نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكذا
هذا فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا واحتج ابو حنيفة بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه
مخاطبا يثبت اهلية التصرف والحرية يثبت المالكية وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فيعتبر ما صدر من التصرف من اهله في محله
لا يمنع نفوذه الا المانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر لعقله
في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه انه لا يبطل عباراته
حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره باسباب الحدود ولا يحجر عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه الحدود اذا باشر
اسبابها وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر به تندرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا يلحق نفسه والمال تبع للنفس
فاذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية قلنا النظر من هذا الوجه جائز.

لا يوجب

لا يوجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق
هذا النظر وههنا قد يتضمن لان في اثبات الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية
لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال
لا يثبت على خلاف القياس على ما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى حجر اللسان
وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام لا الى
الاولياء لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير المماليك ولئن سلمنا
ان النص معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال
نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء وابطال الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فبان جواز الحاق
ضرر يسير به في منع نعمة زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم
بمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته
يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد
من السفيه المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من الولي ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل قوله
والسفر كذا السفر لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام
على ما عرف وانه لا ينافي اي السفر لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب
شيء من الاحكام ولكنه من اسباب التخفيف مطلقا اي غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب
لها لكونه من اسباب كونه المشقة لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض
حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلقت الرخصة
بالمرض الذي يوجب المشقة بالازدياد فيؤثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا
اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت الترخص له فله ان يصلي ركعتين
ان شاء وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزم قضاء الاربع وقد مر بيان المسألة في فصل العزيمة والرخصة
ويؤثر اي السفر في تاخر وجوب اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه
اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني
ما يحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان
يلحقه آفة ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققها يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي
لا يمكن دفعه فقيل انه اي المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر ولو
ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط
بعد ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا
مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في
حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر
فان السفر مبيح للفطر في الجملة

الاهلية ح

اي لكن السفر ح

فصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة الافطار وعن الشافعي رحمه الله انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا بعيد
فان الفطر في اوله يعري عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم
ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث سقط الكفارة عنه لما قلنا لكن
ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في آخر النهار تبين زوال استحقاق الصوم لانه يبيح الفطر وزوال الاستحقاق
لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره
بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضي خان
قوله واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الرخص التي يتعلق به تثبت بنفس الخروج عن عمران المصر بالسنة
المشهورة عن رسول الله صلعم فانه عم كان يترخص المسافر حين يخرج الى السفر وعلي رضه حين خرج من البصرة صلى الظهر
اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد
تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت الا بتمام العلة ولكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية
رخصة السفر للترفيه فلو توقفت الرخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لبطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده الا مسيرة ثلثة
ايام ولم يفد فائدة تامة في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع واثبات الترفيه في جميع مدة السفر قوله والخطأ
قيل الصواب ما اصيب به المقصود والخطأ ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطأ امر يصدر عن الانسان
بغير قصد بسبب ترك التثبت منه عند مباشرة امر مقصود سواه قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطأ يذكر
ويراد ضد الصواب ويذكر ويراد ضد العمد قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال
والخطأ ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه
وهو الانسان قوله وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا تجوز المؤاخذة
عليه في حكمه لان الجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة تجوز المؤاخذة عليه عقلا لانه امر يسئال عنه عدم المؤاخذة بالخطأ
في قوله اخبارا عن الرسل او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كانت المؤاخذة لا تجوز عقلا لكانت المؤاخذة
جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي عم فانه قال ربنا لا تؤاخذنا
الاية استجيب له في دعائه فاشار الشيخ بقوله وهو عذر صالح الى هذا يعني انه وان كان جائز المؤاخذة الا انه عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعدما اجتهد جازت صلوته ولا اثم ولو اخطأ
في الفتوى بعدما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فيها
كما يجيء قوله ويصير شبهة في العقوبة اي يصير الخطأ شبهة في باب العقوبة حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يحد ولا يأثم
اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص
لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه
بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ الكفارة شبه العبادة والعقوبة
فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان
قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للمخاطبة بالجزاء القاصر قوله ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ

بان رمي

الا لم يجعل الخطأ عذرا في حقوق العباد

بان رمي الى شاة على ظن انه صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل
وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال كالدية
جزاء صيد الحرم ووجبت به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وكان ينبغي ان يجب في مال العاقل
كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة يعني لا تقابلها مال والخطأ في نفسه عذر السقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف
في الفعل وهو اداء اما بوصلة لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وان يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجب
على العاقلة في ثلث سنين قوله ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق
وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد
صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر باطن لا يتوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجود حقيقته بل يتعلق
بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ
مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة
ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحينئذ يقوم مقامه دل لزم المعتبر حقيقة القصد لتحقق الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما
يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيتعلق الحكم عند
وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واصل الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العلم باصل العقل فانه
يعرف فيما يأتي ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العلم بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكان
اهلية القصد معدومة يقينا من غير حرج في دركه فلا يصح فيه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا
في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي
اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره
لا باهلية الرضا قوله ويجب ان ينعقد بيعه اذا اجرى البيع على لسان المخطي بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه على الخطأ يجب ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن ينعقد
بيعه فاسدا كانعقاد بيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري اي ليس بطبع كجريان الماء فينعقد البيع
لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره قوله والاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد
مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على ذكره وهو ثلثة انواع احدها يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي
يوجب الالجاء والاضطرار كالتهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار
هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح من الاختيار
ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان يقصد
في المباشرة دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا والثاني ما يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالحبس او القيد مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه او عضوه وانما لا يفسد به
الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد به
الاختيار وهو لا يعدم الرضا لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار كالاكراه بحبس ابيه او ابنه او زوجته او امه او اخيه او اخته او كل ذي رحم محرم

في القياس

اذ القرابة المتأبدة بالمحرمية كالولاد وبه يهتم بحبس هولآء فلا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هولآء البيع عبده فباع
البيع جائز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وحبس ابيه لا يلحق ضررا به وفي الاستحسان ان ذلك اكراه
ولا يبيعه وشيء من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به حبس نفسه فيفسد تمام الرضا فكذا التهديد
بحبس ابيه كذا في المبسوط فكان ما ذكره المصنف جواب القياس وانما يتحقق الاكراه في جميع الصور اذا تيقن او غلب
على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها وكذا
اذا لم يكن للمكره تمكن من ايقاع ما هدده به لا يكون ذلك اكراها بل هذيانا قوله والاكراه بجملته الى الغير اي الاكراه
بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال لان المكره مبتلى في حالة الاكراه
كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب ولا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتتان بالذمة
والعقل والبلوغ والعقد والاكراه لا يخل بشيء منها لانه اي لان المكره في الاتيان بما اكره متردد بين فرض وحظر اي بين
كونه مباحا او فرضا وهذا دليل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه قوله فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر
بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه
بالاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض فعله فكذا هذا وحظر اي محظور كما في الاكراه
على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه على افساد الصوم في حق المسافر فانه يبيح له الافطار ورخصة
كما في الاكراه على الكفر فانه ترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان لانه يبيح له ويحقق بهذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب
في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب قوله ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه لو سقط (بقاء)
الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه حمل المرء على ما لا يختاره ولهذا لا يكون المرء على ان يكون ضاحكا بالقوة الا ترى انه يكره على ان يختار
احد الامرين ويوافق المكره ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون وكان هذا ردا لقول
صاحب المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف فقال انه لا يبقى الاختيار واذا
ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع فان
موجب فعل الطايع لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره من شرطه او استثنائه فكذلك يثبت موجب افعال المكره واقواله
الا اذا وجد المغير وانما اثر الكره في تبديل النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر فاما لا اثر له في اهدار القول
والفعل عندنا وعند الشافعي الاكراه الباطل عذر في الشرع ومبطل للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان
الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار الا ترى ان قول الصبي والنائم باطل لعدم القصد
والاختيار والاكراه بالحبس الدائم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لعصمة حقوق المكره عليه
لئلا يفوت حقه بدون اختياره فيبطل بيوعه واقاريره كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن
الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا مبيحا شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الى المكره
نسب اليه والا بطل حكمه ولنا ما ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم
جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد
ان امكن لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح وان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهذا صار المكره آلة للمكره
فما يحتمل

بنفسه
او كان النزاع في الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج اباه فكان التهديد بحبس نفسه

ثبت م

فما يحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وصارت
التصرفات الصادرة من المكره كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن ولذلك شرع الشيخ
في بيان هذه التصرفات بقوله ففي الاقوال لا يصلح آلة لغيره الى اخره قال الشيخ ابو الفضل الكرماني في الايضاح المراد من قولنا يصلح آلة للمكره
انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا احمل عليه غيره تلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه
مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا احمل عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره آلة لغيره لانه لا يصح ان
يتكلم المرء بلسان غيره حتى لو صح هذا وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ
فاقتصر عليه اي على المتكلم فان كان مما لا ينفسخ اي فان كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره
كالطلاق ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو اعتق
او طلق او تزوج بالكره يصح فانها لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي
الاختيار اصلا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال
في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب
والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة
على مال فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب المال لان التزامها غير صحيح قوله وان كان يحتمل
اي وان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا كالاول
ما يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله ولكن يمنع نفاذه لفوات
الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لان الرضا
قد تم فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد واذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له
قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا قوله ولا يصح الاقارير كلها سواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل لانه يعتمد اي لان الاقرار
يعتمد تمام الخبر به لانه خبر متميز بالصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالة على وجود المخبر به وذلك يفوت
بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على انه اقرار لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو
معنى قول الشيخ وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت المخبر به فلا الاقرار محله والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح دالة
آلة لغيره كالاكل والوطء وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما بالاتفاق لانه لا يصلح آلة في نفس الاكل
فيقتصر على المكره واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا فذكر في شرح
الطحاوي وفي الخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له
من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا يجب
الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت
من غير منفعة للمكره وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت
المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل في الغالب
وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه
صار غاصبا ثم مالكا للطعام

بالهزل م

المال م

فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطء بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل صح

لا م

بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا كذا ههنا بخلاف ما اذا اكرهه على اكل طعام نفسه فان كان
جايعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان
الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام في يد مالكه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له
قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكل الطعام بغير اطعام المكره الآكل المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكراها
على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا في التتمة قوله والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجي لم يكن الفاعل فيه آلة لغيره ما يصلح
كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضربه نفسا او مالا فيتلفه فينسب الفعل الى المكره لزم حكم هذا الفعل
وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسان على قتل انسان خرج المكره ما اوجب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف والا قتلتك
فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره
والكفارة عليه كما لو باشره بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل يقدم عليه ان كان حراما طلبا للخلاص نفسه بعد اختياره وهو كالمجبول على هذا
الفعل بقضية الطبع اذ الانسان مجبول على حب الحيوة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح
على الفاسد فينسب الفعل الى المكره ويجعل المكره آلة له فصار المكره في حكم عدم الاختيار والتحق بالالة التي لا اختيار لها
بمنزلة سيف وعصا فلا يجب الضمان عليه وهذا في الاكراه الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بالحبس
او قيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كالالة عند تمام الالجاء بفساد
الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره وانما ينسب الفعل
الى المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يتبدل محل الجناية فاما اذا تبدل فلا ينتقل اليه لان في تبدل المحل خلاف المكره لانه لو نقل
منه الاكراه على المحل الآخر فيكون تطابعا في ذلك وفي خلاف المكره بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه اقتصر الفعل
على الفاعل وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر
ولا ينتقل الفعل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر آلة له فياخذه ويضربه على الصيد ومع هذا لم يجعل
آلة له لان في ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة احرام المكره او دينه وان كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه
على ان يجني على احرامه او على دينه اذا كان حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى قضاء وان كان حقا له ايضا ولو جعل
المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه يكون الجناية واقعة على احرام المكره او دينه وفي ذلك بطلان الاكراه لما ذكرنا
ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره لان القتل
من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل ولو جعل آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره
والقاتل يأمره بذلك ولكن في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث ينسب الى المكره لعدم لزوم تبدل
محل الجناية وانما صار المكره آثما لانه آثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى
نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك بقلبه وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد
الانسان بقلب غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله والحرمات انواع هذا بيان اثر الاكراه في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط
حرمة لا ينكشف اي لا تسقط ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص لان
دليل الرخصة خوف التلف والمكره في نفسه الآن والمكره عليه في نفيه الآن ايضا وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء

فلا يكون له

فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما
في استحقاق الصيانة فاذا قتل فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع
النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن
للمرأة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد عن قريب فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا تثبت
فيه الرخصة بالاكراه لما قلنا في القتل ولا اثر للاكراه في غير المنكوحة مسلم واما في منكوحة الغير فبعد علم لان الولد
ينسب الى الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش فكان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب
هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الاهلاك ايضا وانما قيد الزنا بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المرأة يحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا ترخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص
من جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا يسقط الاثم والحد عنها قوله وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الكامل يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة والكلام صار عبارة عما وراء المستثنى
بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهذا لمن اضطر الى ذلك بجوع او عطش فانه يصير مباحا
في حق الاكل لم يرد التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى واما
الخنزير فلما في اكله من غذو طبعه الى الآكل واما الميتة فمن الخبائث وقد قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة
وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا آل ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل واذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه
كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه بان خاف على نفسه او عضوه فاذا قصر بان اكرهه
على ذلك بالحبس او الضرب او القيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب في هذه الحالة لم يحد لانه اذا تم الاكراه اوجب الحل
فاذا قصر اورث شبهة مسقطة للحد بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه اذا تم الاكراه لم يحل القتل لكنه لم ينتقل
الى المكره فيقتص هو فاما اذا قصر ولم ينتقل لم يصر شبهة ايضا قوله وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
اي يجوز الرخص فيها كاجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان اجراء كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان التوحيد
واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمينان القلب
بالنص في قصة عمار وفي قصة خبيب وقد بيناها في باب العزيمة والرخصة وذلك ان في اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد
وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء تفوت الدوام
وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما الا ان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع تفوت حقه في النفس
صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنا الله تعالى
وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت ههنا صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص الاقدام مع كونه حراما كذا
في شرح التقويم فاذا صبر وقد بذل نفسه لاعزاز دين الله كان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك
هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا قوله وحرمة تحتمل السقوط
الى القوم تناول مال الغير فانه حرام بالنص قال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه وهي باقية
فبقي حراما لبقاء دليل الحرمة ولكنه يحتمل سقوط الحرمة

وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان ينسب الولد الى من يخلق من مائه لانه جزؤه وتجب النفقة عليه فلما انقطع عنه

لاباحه مالكها ولكنه لم يسقط بعذر الكره لانه لا يسقط عصمته لكن يترخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان
يجعل المال وقاية للنفس واذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولو تركه حتى مات كان شهيدا لبقاء حرمته ومثله كمن اصابته مخمصة حل له تناول
طعام الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق العبد وهو لم يبحه فيبقى حرمتها الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه والاضطرار
وجب العمل بالعارض حتى يثبت الترخص ولهذا اذا صبر في هذين القسمين اي في اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل
صار شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذلا مهجته في رضاء الله تعالى وهذا بخلاف طعام نفسه حيث لو ترك في هذه الحالة
حتى هلك او مات لا يكون ماجورا لعدم حرمته فصل في المتفرقات مسئلة الالهام وهو ايقاع الشيء في القلب
من علم بدون الاكتساب من غير استدلال ونظر في حجة شرعية حجة على الملهم وعلى غيره ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تعالى
وان كان وليا فليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية هو حجة عليه لا على غيره وكذا الواردات والمكاشفات الموافقة للدلائل الشرعية
العقلية او النقلية حجة عليه لا على غيره عندهم ولكن يجب على المريد متابعة شيخه في الالهامات والواردات والمكاشفات
بعد ما علم ان شيخه صاحب كرامة وولاية تمسك بعض الصوفية بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها في القلب
ولانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى عرف مصالحها كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل بلا نظر منها فالمؤمن مع انشراح صدره بذكر الله
اولى وبقوله عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا خبر عما يقع في القلب وبقوله عم لوابصة وقد ساله
عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتوك الناس فقد جعل شهادة قلبه بلا حجة اولى من الفتوى
وبقوله عم ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقالت الائمة من اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحري
لم يجز صلوته وان صلى بتحري جازت فدل ان الالهام حجة من الله تعالى كرامة للمؤمن الا انه اذا عصى واتبع هواه حرم تلك الكرامة
وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
فالزمهم الكذب لعجزهم من البرهان فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب ولما تحقق العجز عن اقامة البرهان وقال صلعم
من فسر القران برايه فليتبوء مقعده من النار والتفسير جائز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول
الدين والاجماع فتعين ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان ما يقع في قلبه قد يكون من الله تعالى
وقد يكون من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم ما
توسوس به نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع
الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون اجتهادا منه لا الهاما ولانه لو كان متابعة النبي عم
قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة والجماعة فلا يجوز متابعة الشيخ بدون العلم بانه يصلح شيخا ومقتدى واما قوله تعالى
فالهمها فجورها وتقواها معناه انه عرفهما طريق الخير والشر بطريق العلم ونحو الايات والحجج واما وحي النحل فلا كلام
فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى
او من الشيطان او من النفس ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنه لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا انه من الله ام لا وحديث وابصة ورد
في باب ما يحل فعله وتركه فيجب تركه ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا فاما ما ثبت حكمه حلا بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت
حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه واما حديث عمر رضه فيه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر
اثبات الشرع به وحكم التحري في المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري عند الحذاق

ح

في نحو

ح على المتحري لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فلذا اتى بالصلوة يصح التحري عند الحاجة الى معرفة القبلة
ولحق عن المنصوص وهو التحري في الاواني والثياب والمسالخ ونحوها عند الحاجة بالمنصوص والتحري ليس من باب
الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن والالهام ما يقع في القلب من غير نظر او استدلال ٥
مسئلة لا عموم لحكاية الحال اذا الداخل في الوجود واحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار ومثاله ان
الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي ولا الوحي او الاجتهاد وفيما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب وحي
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت مسئلة العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات
العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا عليه وعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل
وهو الفتل والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وسميت المناظرات مجادلات
لان كل واحد من المتناظرين يحكم دعواه بالدليل لا يرد ان كان قصد كل واحد منهما منه العناد والغلبة فهي مذموم واليه
اشار النبي عم ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان كان القصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي ابو زيد للجدال شروط واداب وركن وداعيه وغرض اما الشرط فهي
ان يكون غرضهما اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما بالحقائق العربية بصيرا في القواعد الفقهية والتاويلات للكتاب
والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا طالبا للحق لا وقحا ولا غليظا وقيل
من الشرائط تحرير المبحث وان لا يغضب احدهما منصب الاخر واما الاداب فتجنب الاضطراب مما سوى اللسان
من الجوارح والاعتدال في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الافهام والاحتراز
عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا لانه يؤدي الى الاستخفاف واذا استخف
كل خاطره واما الداعية في السؤال من المسترشد او الابتلاء بوقوع حادثة شرعية ليتضح حكمها بالمذاكرات ووقوع منكر
في قاعدة او فيما يتعلق بها من الوسائل والحاجة الى معرفة بوفق بين الدليلين المتعارضين صورة وكل هذه المناظرات
سعي في احياء الشريعة المصطفوية وقال عم لابي بكر وعمر قولا فاني لم اوح الي مثلكما ولا غنى لمن في مذاكرة العلماء المسترشدين فوايد
لا تحصى وجهاد العلماء في حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار ولذا قال عم مداد العلماء يوزن مع دم الشهداء
والمداد للعلماء فرع والدم للشهداء اصل واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض فظهور الحق
ليعتقد او ظهور خبر ليتجانب وترك ضده وهو الباطل والشر مسئلة المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقول
الرجل لفلان علي عشرة الا سبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيلزم عليه اربعة
الا اذا كان اكثر من الاول او مساويا فانه يعود الكل الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف فالاستثناء
يعود الى اول الكلام ايضا كقوله علي عشرة الا خمسة والا ثلثة ثبت عليه درهمان واستثناء الكل من الكل لا يصح نصا ويصح ضمنا كقوله
نسائي طوالق الا عائشة وحفصة وزينب وفاطمة لم تطلق واحدة منهن ولو قال نسائي طوالق الا نسائي طلقت كلهن
مسئلة تخصيص العام بالدليل القطعي جائز خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوه من الخطابات فان الصبيان
والمجانين مخصوصون بالاجماع والدليل القطعي لان الخطاب من لا يفهم لا يصح عقلا مسئلة النسخ لا يجوز الرعن لان النسخ
يستلزم الكذب او الخلف او البداء والتناقض وقال بعض الناس الخلف في الوعيد الالهي جائز لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله تعالى
ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيده

وجاحده

مسئلة المحرم تقابل الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب ان لم يكن فعله بعذر قوي مثل الاكراه
كافر والمكروه كراهة التحريم تقابل الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي بغلبة الظن وفاعله يستوجب عقابا اخف من عقاب فاعل المحرم وجاحده لا يكفر
والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسئلة اذا تعارض المجازان فالمجاز الاقرب من الحقيقة اولى واذا كان احد المعنيين حكما والاخر مدنيا
فالمدني اولى بالاعتاق لان الاحتياج مسئلة عند مذهب الكرامية وضع الاخبار لترويج الدين وعند اهل السنة لا يجوز بالاطلاق لقوله عم
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولان الافتراء والكذب حرام وان كان بغرض الخير وقد قال تع اليوم اكملت لكم دينكم وكل زايد بعد
الكمال نقصان وبدعة مسئلة التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين لا في فروعه لانه تع رد على المقلدين
بقوله او لو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما ان المقلد صحيح في القول المختار من الحنفية وان فعيه لا لكونه مقلدا بل لانه وقع
تصديقه حقا اتفاقا من غير قصده على طلب الحقية بسبب من الاسباب العلم باعتبار مذهب امامه واجمع العلما على ان المقلد عاص
بترك الاستدلال ومحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقه الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية
ولكن عليهم ان يقلدوا من هو عندهم اعلم واورع بالسماع عمن يوثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه الى مذهب امام اخر
بهوى النفس ويجوز عند الفروع والمجتهد لا يقلد مجتهدا اخر الا اذا كان من الصحابة او من خيار التابعين عند الحنفية وعند الشافعية لا يقلد المجتهد
مذهب الشافعي انه قال البعض الشافعي في هذا الحكم بلا دليل مسئلة القياس المحرم راجح على القياس المبيح في الاصح اذ فيه الاحتياط كما
قالوا في الحديث المحرم مع المبيح واذا نقل عن مجتهد قولان ان عرف التاريخ فالجديد اولى فان لم يعرف واستويا في القوة فعند الحنفية يرجح المجتهد
المتاخر بعده بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية يتخير المتبع الذي يقلد القايس في العمل بايهما شاء مسئلة قال الامام الرازي
لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقيني لا يجوز ان لا يكون مرجحا وقال الحنفية لليقين مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
وبعضها اقوى من البعض قال القاضي ابو زيد من الحنفية القياس المستنبط من الدليل القطعي اقوى من القياس المستنبط من الدليل
المغلب للظن كخبر الواحد والاية المأولة والعام خص بعضه لان احتمال الخطا فيه اقل وعند الاخرين هما سواء لان كل اجتهاد يحتمل
الصواب والخطا والله اعلم يقول العبد الضعيف محمد [illegible] الخبازي يسر الله عسيره في الدارين هذه فوايد التقطتها
من فوايد شيخنا علامة الورى جامع الاصول والفروع شيخنا واستاذنا ومولانا علاء الملة والدين ضياء الاسلام والمسلمين
عبد العزيز [illegible] سلمه الله وابقاه ورضي عن اسلافه الكرام من فوايد الامام المحقق والحبر المدقق الاستاذ الكبير العالم النحرير
مولانا حافظ الدين النسفي صاحب المنار والكنز والوافي نور الله مرقده بذكره للمستفيدين واجابه للمختلفين الى وارجو الله
ان لا يقطع رجائي فيما ارجيه وان لا يخيب املي فيما ابتغيه انه خير مسئول واكرم مأمول والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين اللهم حقق بلطفك امالنا واختم بالسعادة اجالنا برحمتك يا ارحم الراحمين